CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1243

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

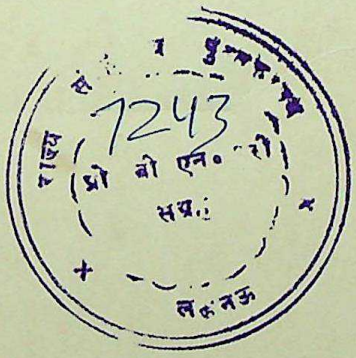
राज्य संग्रहालय पुस्तकालय
(श्री बी एन० पुरी)
संग्रह
लखनऊ

State Museum Library Lucknow
7243

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PRÉSENCE DU BOUDDHISME



France-Asie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

7243

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PRÉSENCE
DU BOUDDHISME

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PRÉSENCE
DU BOUDDHISME

sous la direction de

RENÉ DE BERVAL

7243

France-Asie

93, rue Nguyên-van-Thinh
SAIGON (Viêt-Nam)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CONCEPTION ET RÉALISATION

RENÉ DE BERVAL

◈

BANDEAUX ET CULS-DE-LAMPE

ĐINH-TRỌNG

◈

CARTES

TRẦN-QUANG-THỊNH

◈

PHOTOGRAPHIES

UNESCO - MINISTRY OF INFORMATION & BROADCASTING, GOVERNMENT OF INDIA - ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF CEYLON - SERVICE ARCHÉOLOGIQUE DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE - MUSÉE GUIMET - ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT - A. DAVID-NEEL - D. DELANNOY - D.T. DEVENDRA - RAYMOND CAUCHETIER - RAOUL COUTARD Dr ANDRÉ MIGOT - MARCEL GIUGLARIS - JEAN LAVAUD NGUYÊN-MANH-DAN - TAIZO NAGANO - FUJI SHANSHIN

◈

PRINCIPALES SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE (PONDICHÉRY) - LES AMIS DU BOUDDHISME (PARIS) - TŌKOHU UNIVERSITY (TŌKYŌ) - INSTITUT BOUDDHIQUE (PHNOM-PENH) - RICHARD A. GARD (TŌKYŌ) - THAO KÈNE (VIENTIANE)

◈

PHOTOGRAVURE

A. BONTEMPS - LIMOGES (FRANCE)

◈

IMPRIMERIE

IMPRIMERIE NOUVELLE D'EXTRÊME-ORIENT

3, RUE NGUYÊN-SIÊU - SAIGON

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La qualité de nos collaborateurs et le respect que nous devons à nos lecteurs nous ont mis dans l'obligation, malgré la diversité — et peut-être à cause — des points de vue exprimés, de serrer au plus près la vérité historique. C'est également pour cette raison que nous nous sommes astreint à ajouter les signes diacritiques aux noms et termes sanskrits et pālis. Nous souhaitons que l'on ne voie là aucun désir pédant mais seul souci d'exactitude scientifique.

On voudra bien ne point oublier que :

u	se prononce		ou	(seul le nom du Buddha a été transcrit tantôt par u tantôt par ou, selon l'inspiration des auteurs).
au	»	»	âou	
ai	»	»	aïe	
j	»	»	dj	
c	»	»	tch	
ś et ṣ	»	»	ch	
ṅ	»	»	ng	
ñ	»	»	gn	
ḥ	»	»	h	aspirée sonore avec arrêt du souffle (r + i très bref)
ṛ	»	»	ri	

ṃ, ṇ, ṭ, ḍ, ḷ, ont sensiblement la même valeur en français.

Quant à la bibliographie que nous donnons *in fine* et à laquelle a tant contribué notre collaborateur et ami Albert Ponnou, elle n'est et ne pouvait être exhaustive. Il nous eût fallu pour cela un espace presque égal à celui que comporte cet ouvrage, la matière en notre possession couvrant plus de 6.000 titres. Nous conservons cependant l'espoir d'être en mesure de la faire paraître bientôt si un nombre suffisant de souscriptions nous parvient, car seul nous manque le financement. Nous n'avons donc cité que les ouvrages à notre sens essentiels, donnant à nos lecteurs une base à partir de laquelle, s'ils le désirent, ils pourront poursuivre leurs recherches.

R. B.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

France-Asie

REVUE MENSUELLE DE CULTURE ET DE SYNTHÈSE

DIRECTEUR : RENÉ DE BERVAL

93, rue Nguyên-van-Thinh (ex-d'Ormay) — SAIGON — *Tél. : 20.084*

14e ANNÉE

FÉVRIER-JUIN 1959 — 153-157 — TOME XVI

SOMMAIRE

PRÉSENCE DU BOUDDHISME

A. — ACTES

181 I. — **PREFACE**, par le Professeur Jean FILLIOZAT

187 II. — **INTRODUCTION**, par le Professeur Paul MUS

203 III. — **BUDDHA JAYANTI**, par le Professeur GIUSEPPE TUCCI

217 IV. — **LIMINAIRE**, par René de BERVAL

V. — **LE BOUDDHA**

229 *Le permanent Message* ..... Thubten TENDZIN

233 *Gotama the Buddha* ..... G.F. ALLEN

VI. — **ENSEIGNEMENT**

241 *L'essence de l'Enseignement du Buddha* .. NYANATILOKA Mahathera

251 *La Doctrine du Kamma* ..... NARADA Mahathera

261 *L'enseignement fondamental du Bouddhisme* ..... Dr. Walpola RAHULA

273 *Le Bouddhisme comme expérience spirituelle* ..... Pierre GRISON

VII. — **ASPECTS**

287 *The Meaning of Orthodoxy in Buddhism* . Bhikshu SANGHARAKSHITA

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a) **Mahâyâna**

311 *Orthodoxie et originalité du Bouddhisme* . Frithjof SCHUON
319 *The Fundamental Principles of Mahayanism* Dr. Nalinaksha DUTT

b) **Theravâda**

337 *The Concept of Freedom in the Pali Canon* I.B. HORNER

VIII. — **DIFFUSION**

351 *Les Disciples* ..... André BAREAU
369 *Asoka et l'expansion bouddhique* ..... Jean FILLIOZAT
375 *Les Pèlerins chinois en Inde* ..... Paul LÉVY
437 *The Chinese Pilgrims* ..... K.A. Nilakanta SASTRI

IX. — **CONTRIBUTION**

a) **à la Connaissance**

451 *Richesse et diversité de la pensée bouddhique ancienne* ..... André BAREAU
463 *Anattâ in the Light of Science* ..... G. Constant LOUNSBERY

b) **à la Culture**

473 *Bilan de l'art et de la culture bouddhiques en Asie* ..... Jeannine AUBOYER
483 *Les Jâtaka et la littérature de l'Indochine bouddhique* ..... Ginette TERRAL-MARTINI

c) **à la Médecine sociale**

493 *L'assistance médicale au Cambodge au XIIe siècle* ..... George CŒDÈS

X. — **INTERACTIONS**

499 *Hînayâna Schools in China and Japan*.... Genjun H. SASAKI
515 *Mahâyânism in Ceylon* ..... Dr. Senarat PARANAVITANA

XI. — **SITUATION**

531 *Face aux Trois Refuges (Quelques aspects d'une conversion)* ..... Sr. DHARMARAKSHITA
541 *Le Bouddha et l'intuition de l'Universel* .. Dr. Hubert BENOIT
545 *Buddha, le Tathâgata* ..... Swâmi NITYABODHANANDA

XII. — **PERSPECTIVES**

551 *Le Buddha et l'avenir du Bouddhisme*.... Dr. B. R. AMBEDKAR
561 *Buddhist Trends and Perspectives in Asia* Dr. Richard A. GARD

B. — **TEXTES**

571 **LE BOUDDHISME D'APRES LES TEXTES PĀLIS**
par Solange BERNARD-THIERRY

I. — **Les Textes**

Enumération des Textes — *a*) Le canon pâli — *b*) Le canon sanskrit — La Pensée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II. — **Le Buddha**

Les sources de sa biographie — Son attitude par rapport au Bouddhisme — Le Sage — Le Maître — Le Parfait.

III. — **La Doctrine**

Les Quatre Nobles Vérité — La Première Vérité sur la Douleur — La Deuxième Vérité sur l'origine de la Douleur — La Troisième Vérité sur la suppression de la Douleur — La Quatrième Vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la Douleur.

IV. — **Conclusion**

633 **SERMON SUR LE BOUDDHISME ZEN**
par TETSUGEN

Introduction — Trois Maîtres du Zen : Dôgen, Hakuin et Tetsugen — Sermon sur le Bouddhisme Zen

C. — ÉTAPES

657 *Prophéties relatives à la disparition de la Bonne Loi* ..... Etienne LAMOTTE
669 *Les étapes des études bouddhiques* ..... Jean FILLIOZAT
679 *Un aspect de l'avenir des études bouddhiques* ..... Marcelle LALOU

D. — ACTUALISATION

LE BOUDDHISME DANS LE MONDE

685 *Expansion du Bouddhisme en Asie* ..... René de BERVAL

I. — **EXTREME-ORIENT**

a) **Mahāyāna**

CHINE

697 *Le Bouddhisme en Chine* ..... Dr. André MIGOT
717 *Buddhism in China* ..... Chao PU-CHU

JAPON

733 *Le Bouddhisme au Japon* ..... G. RENONDEAU
751 *La « nature-de-buddha »* ..... Daisetz T. SUZUKI
755 *Questions et réponses dans le Bouddhisme Zen* ..... Pierre PÉGON

TIBET

761 *Le Bouddhisme au Tibet* ..... Alexandra DAVID-NEEL
771 *La vie monastique au Tibet* ..... D. DELANNOY
783 *Le Dalai-Lama, ses fonctions, ses associés, ses renaissances* ..... Marco PALLIS

VIET-NAM

797 *Introduction du Bouddhisme au Viêt-Nam* Maurice DURAND
801 *Le Bouddhisme au Viêt-Nam* ..... MAI-THO-TRUYÊN

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INDONESIE

813 *Le Bouddhisme en Indonésie* ..... Louis-Charles DAMAIS

b) **Theravâda**

BIRMANIE

829 *Buddhism in Burma* ..... U Hla MAUNG

CAMBODGE

841 *Le Bouddhisme au Cambodge* ..... Vénérable Pang KHAT
853 *Nécessité du Bouddhisme dans le monde*.. Prince Sisowath MONIRETH

CEYLAN

861 *Buddhism in Ceylon* ..... D.T. DEVENDRA

INDE

879 *Buddhism in India* ..... Devapriya VALISINHA

LAOS

889 *Introduction du Bouddhisme au Laos* .... P.-B. LAFONT
893 *La littérature bouddhique lao* ..... Phouvong PHIMMASONE

THAILAND

907 *Buddhism in Siam* ..... Karuna KUSALASAYA

II. — **OCCIDENT**

ALLEMAGNE

917 *Buddhism in Germany* ..... Max HOPPE

BELGIQUE

925 *Past, Present and Future of Buddhism in Belgium* ..... Adrian PEEL

ETATS-UNIS

935 *Buddhism in America* ..... NARADA Mahathera

FRANCE

941 *Le Bouddhisme en France : « Les Amis du Bouddhisme »* ..... E. BARBARIN

GRANDE-BRETAGNE

947 *Looking Back on Thirty Years of Buddhism in England* ..... Christmas HUMPHREYS

AUSTRALIE

955 *The Origin, Rise and Future of Buddhism in Australia* ..... C.F. KNIGHT

961 **E. — GLOSSAIRE**

981 **F. — BIBLIOGRAPHIE**

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. I. — Hōryūji (Japon). Maitreya (Nyoirin Kwannon) (VIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CARTES ET TABLEAUX

179 Répartition des grandes religions en Asie.

219 Premier et dernier itinéraires du Bouddha et points principaux de ses pérégrinations.

378 Itinéraires des pèlerins chinois de Chine en Inde.

634 Succession chronologique des Maîtres du Zen en Chine et au Japon.

685 Diffusion du Bouddhisme en Asie après le Concile de Pāṭaliputra (241 av. J.-C).

694 Principaux monuments bouddhiques.

695 Edits d'Aśoka.

PLANCHES EN HORS-TEXTE

I. — Hōryūji (JAPON). Maitreya (Nyoirin Kwannon). VIIe s.
Photo Taizo Nagano.

187 II. — Caṇḍi Singâsari (INDONÉSIE). Prajñāpāramitā (XIIIe s.). Pierre.
Photo Service Archéologique de la République d'Indonésie.

195 III. — Caṇḍi Mendut (INDONÉSIE). Buddha exposant la Loi (VIIIe s.).
Photo Service Archéologique de la République d'Indonésie.

203 IV. — GANDHĀRA. Tête de Buddha. Stuc de Haḍḍa (IIIe s.). *Coll. privée.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

218 V. — TIBET. L'enfantement du Buddha. Scènes secondaires : Investiture de Maitreya — La descente du Ciel des Tuṣita — La Conception — Les Sept Pas et le Bain. *Musée Guimet.*
Cliché Musée.

227 VI. — Hōryūji (JAPON). Śākyamuni (VIIe s.).
Photo Taizo Nagano.

251 VII. — THAILAND. Buddha en abhaya mudrā (bronze doré). *Coll. R. de Berval.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

261 VIII. — Angkor Vat (CAMBODGE). Buddha (bois sculpté).
Photo Raymond Cauchetier.

274 IX. — Pagān (BIRMANIE). Buddha (XIIe s.). Bois sculpté et doré.
Photo Jean Lavaud.

287 X. — TIBET. Avalokiteśvara et Kṣitigarbha. *Musée Guimet.*
Cliché Musée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

298 XI. — Bāyon d'Angkor (CAMBODGE). Tour Ouest (XIIIe s.).
Photo Raymond Cauchetier.

319 XII. — Angkor (CAMBODGE). Prah Khan. Lokeśvara (XIIIe s.).
Photo Raymond Cauchetier.

338 XIII. — Gandhāra. Tête de Buddha. Stuc de Haḍḍa (IIIe s.).
Musée de Kabul.
Photo Raoul Coutard.

351 XIV. — Grottes de Touen-houang (CHINE). Parinirvāṇa du Buddha entouré de ses disciples. Fresque murale. Wei du Nord (386-534).

362 XV. — Begrām (Gandhāra). Fragment de tête de Buddha (IIIe s.). Schiste. *Musée Guimet.*
Photo Raymond Cauchetier.

400 XVI. — Grottes de Lung-men (CHINE). Temple de Feng-hsien. Statues géantes (17 m.) du Buddha Vairocana et des Gardiens de la Loi (Dharmapāla) (VIe s.).

410 XVII. — Gandhāra. Tête d'adolescent (IVe s.). Stuc de Haḍḍa.
Musée de Kabul.
Photo Raoul Coutard.

411 XVIII. — Gandhāra. Tête de légionnaire (IVe s.). Stuc de Haḍḍa.
Musée de Kabul.
Photo Raoul Coutard.

451 XIX. — Kōryūji (JAPON). Maitreya (VIIe s. tardif).
Photo Taizo Nagano.

474 XX. — Bāmiyān (AFGHANISTAN). Buddha géant de 53 m. taillé dans le roc (IVe-Ve s.).
Photo Raoul Coutard.

475 XXI. — Gandhāra. Buddha assis (IIe-IIIe s.). Schiste.
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

483 XXII. — THAILAND. Tête de Buddha. Style d'Ayuthia (XVIe s.).
Musée Guimet.
Photo Raymond Cauchetier.

499 XXIII. — Nara (JAPON). Asura (VIIIe s.).
Photo Taizo Nagano.

515 XXIV. — Āvukana (CEYLAN). Buddha géant (Ve s.). Pierre.
Photo Archaeological Survey of Ceylon.

531 XXV. — CAMBODGE. Prajñāpāramitā (XIIe-XIIIe s.). *Musée Guimet.*
Photo Raymond Cauchetier.

554 XXVI. — Nara (JAPON). Avalokiteśvara (VIIIe s.).
Photo Taizo Nagano.

571 XXVII. — Gandhāra. Tête de Buddha. Stuc de Haḍḍa (IIIe s.).
Musée Guimet.
Photo Raymond Cauchetier.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

610 XXVIII. — Sārnāth (INDE). Buddha (Ve s.).
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

658 XXIX. — Shotorak (Gandhāra). Buddha en abhaya mudrā (IVe s.). Stuc. *Musée de Kabul.*
Photo Raoul Coutard.

659 XXX. — Gandhāra. Tête de Buddha (IIIe s. ?). Stuc de Haḍḍa. *Musée de Kabul.*
Photo Raoul Coutard.

690 XXXI. — Gandhāra. Offrande de la poignée de poussière (c. IVe s.). Stuc de Haḍḍa. *Musée de Kabul.*
Photo Raoul Coutard.

691 XXXII. — Gandhāra. Tête de bodhisattva (IVe-Ve s.). Schiste. *Musée de Kabul.*
Photo Raoul Coutard.

698 XXXIII. — Lo-yang (CHINE). Temple du Cheval Blanc. Pagode Chi-yun (68 A.D.).
Cliché UNESCO.

XXXIV. — Touen-houang (CHINE). Grottes Mokao (Ve-VIe s.).
Cliché UNESCO.

XXXV. — Yun-kang (CHINE). Détail de la grotte 13 (Ve s.).
Cliché UNESCO.

699 XXXVI. — Ho-pei (ancien Tche-li) (CHINE). Ānanda. Dynastie Souei (580-618). Marbre. *Musée Guimet.*
Photo Raymond Cauchetier.

706 XXXVII. — O-mei shan (CHINE). Samantabhādra sur l'Eléphant blanc à six défenses (980). Bronze.

XXXVIII. — CHINE. Tête d'arahant. Dynastie Song (920-1279). Pierre. *Musée Guimet.*
Photo Raymond Cauchetier.

XXXIX. — Pékin (CHINE). Temple aux Cinq Pagodes (1403).
Cliché UNESCO.

707 XL. — CHINE. Buddha. Epoque présumée T'ang (618-907). Pierre calcaire. *Coll. privée.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

722 XLI. — Mai-shi shan (CHINE). Grotte 135. Buddha et Ānanda. Wei du Nord (386-534).

XLII. — Mai-shi shan (CHINE). Bodhisattva. Wei du Nord (386-534).
Photo André Migot.

XLIII. — CHINE. Avalokiteśvara en dhyāna mudrā. Bronze. *Coll. privée.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

723 XLIV. — Yun-kang (CHINE). Grands Buddha à l'entrée des grottes. Wei du Nord (386-534).
Photo André Migot.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

738 XLV. — JAPON :

a) Hōryūji. Vue générale du monastère (593-607).

b) Hōryūji. Pagode à cinq étages.
Photos Fuji Shanshin.

739 XLVI. — JAPON :

a) Hōryūji. Buddha et Bodhisattva. Fresque murale (VIIe s.).

b) Kawasaki. Moines Zen en méditation dans le temple Soji-ji.
Photos Fuji Shanshin.

747 XLVII. — Nara (JAPON). Buste du moine Kanshin, fondateur de la secte Ritsu (VIIIe s.).
Photo Taizo Nagano.

778 XLVIII. — TIBET :

a) Ghum. Monastère.

b) Ghum. Statue de Maitreya dans le monastère.
Photos D. Delannoy.

XLIX. — TIBET :

a) Monastère.

b) Supérieur de monastère.

c) Vieux lama.
Photos D. Delannoy.

L. — TIBET :

a) Ecritoire portative. Bronze.

b) Reliquaire portatif. Argent et turquoises.

c) Cloche de monastère. Bronze.
Coll. privée.
Photos Nguyên-manh-Dan.

779 LI. — TIBET :

a) Bibliothèque de monastère.
Photo D. Delannoy.

b) Objets de culte : Yidam (Yamāntaka), rosaire, vajra (rdo-rje) et cuillère. *Coll. privée.*

c) Gong de monastère. *Coll. privée.*
Photos Nguyên-manh-Dan.

786 LII. — Sa Sainteté le Dalaï Lama.

787 LIII. — TIBET :

a) Le Potala, siège du Dalaï Lama.
Au 1er plan Mme A. David-Neel, la figure enduite de laque noire à la manière des femmes indigènes, entre le lama Yongden et une petite fille tibétaine.

b) Gangtok. Gompa royal.
Photo D. Delannoy.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

802 LIV. — Hà-nội (VIÊT-NAM). Pagode Diên-hựu dite Một Cột, « Pilier unique » (1049).
Cliché E.F.E.O.

LV. — Đông-dương (CHAMPA). Buddha (IIIe s.). Bronze.
Cliché E.F.E.O.

LVI. — Đông-dương (CHAMPA). Même Buddha vu de trois-quarts.
Cliché E.F.E.O.

803 LVII. — Viêt-Nam. Stūpa de Trạch-lâm (Thanh-hóa). Buste du moine Minh-hạnh (1660).
Cliché E.F.E.O.

814 LVIII. — Java (INDONÉSIE). Bårå Buḍur. Vue générale du stūpa (VIIIe s.).
Photo Service Archéologique de la République d'Indonésie.

815 LIX. — Java (INDONÉSIE). Bårå Buḍur. Bas-relief illustrant une scène du jātaka du prince Sudhana et de la Kinnarī Manoharā (*cf. p.* 490).
Photo Services Archéologique de la République d'Indonésie.

818 LX. — Sulawesi (CÉLÈBES). Buddha (IIIe s. ?). Bronze.
Photo Service Archéologique de la République d'Indonésie.

LXI. — INDONÉSIE. Caṇḍi Jago. Devi Bhṛkutī (XIVe s.). Pierre.
Photo Service Archéologique de la République d'Indonésie.

LXII. — INDONÉSIE. Caṇḍi Kalasan. Buddha (VIIIe s.). Pierre.
Photo Service Archéologique de la République d'Indonésie.

819 LXIII. — INDONÉSIE. Caṇḍi Jago. Arapacana (1343). Pierre.
Photo Service Archéologique de la République d'Indonésie.

834 LXIV. — Pagān (BIRMANIE). Vue générale.
Photo Jean Lavaud.

LXV. — Pagān (BIRMANIE) :
a) Temple Thambula (c. 1255). A droite, stūpa (1200).
b) Détail de la porte Ouest du temple.
Photos Jean Lavaud.

LXVI. — Pagān (BIRMANIE). Temple Ānanda.
Photo Jean Lavaud.

835 LXVII. — Pagān (BIRMANIE). Buddha du temple Thandawgya (1248).
Photo Jean Lavaud.

842 LXVIII. — Angkor Vat (CAMBODGE). Orant (XIIe s.). Bois.
Photo Raymond Cauchetier.

LXIX. — Angkor Vat (CAMBODGE). Buddha en abhaya mudrā (XIIe s.). Pierre.
Photo Raymond Cauchetier.

LXX. — Angkor (CAMBODGE). Bāyon. Détail de la tour Ouest.
Photo Raymond Cauchetier.

843 LXXI. — Angkor (CAMBODGE). Tep Pranam. Buddha géant en abhaya mudrā (XIIIe s.). Pierre.
Photo Raymond Cauchetier.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

866 LXXII. — CEYLAN :

a) Mihintale. Entrée des grottes (VIIe s.).
Photo Archaeological Survey of Ceylon.

b) Nillakgama. Ruines du sanctuaire bouddhique (IXe s.).
Photo D.T. Devendra.

LXXIII. — Anurādhapura (CEYLAN). Récipient de pierre destiné à stocker le riz des moines du monastère (VIIIe s.).
Photo D.T. Devendra.

LXXIV. — Polonnaruva (CEYLAN). Ruines des Temples de la Dent (XIIe s.).
Photo D.T. Devendra.

867 LXXV. — Anurādhapura (CEYLAN). Buddha (IIe s.). Pierre.
Photo Archaeological Survey of Ceylon.

874 LXXVI. — Buduruvegala (CEYLAN). Maitreya ? Epoque mahāyāniste (*noter la figure de droite qui tient un double vajra*).
Photo Archaeological Survey of Ceylon.

875 LXXVII. — Anurādhapura (CEYLAN). Buddha assis en dhyāna mudrā (V^e-VIe s.). Epoque theravāda. Bronze.
Photo Archaeological Survey of Ceylon.

878 LXXVIII. — Sāñchī (INDE). Stūpa (IIIe s. A.C.).
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

LXXIX. — Sāñchī (INDE). Détail du portique Est. Les piliers sont décorés de scènes de la vie du Buddha.
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

LXXX. — Bhājā (INDE). Entrée des grottes (IIe s. A.D.).
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

879 LXXXI. — Amarāvatī (INDE). Pierre calcaire représentant l'adoration du bol à aumônes du Buddha par les dieux réunis dans le Ciel des Tuṣita (IIe s. A.C.).
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

882 LXXXII. — Sārnāth (INDE). Colonne d'Aśoka. Chapiteau aux Lions (242 A.C.). Pierre.
Photo Ministry of Information and Brodcasting, Government of India.

LXXXIII. — Bhārhut (INDE). Jātaka Mahākapi (IIe s. A.D.). Pierre.
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

LXXXIV. — Nāgārjunakoṇḍa (INDE). Le Buddha vénéré par les cinq disciples. Ecole d'Amarāvatī (IIe s. A.C.). Pierre calcaire. *Musée Guimet.*
Photo Raymond Cauchetier.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

883 LXXXV. — INDE. Dharmacakra (IIIe s. A.C.). Bronze.
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

890 LXXXVI. — Vientiane (LAOS). Intérieur du Vat Sisaket.
Photo Raymond Cauchetier.

LXXXVII. — LAOS. Buddha (bois doré). *Coll. privée.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

LXXXVIII. — LAOS. Buddha en bhūmisparśa mudrā (bois doré). *Coll. privée.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

891 LXXXIX. — Vientiane (LAOS). Buddha devant le Vat Sisaket.
Photo Raymond Cauchetier.

894 XC. — LAOS :

a) Tran-ninh. Intronisation d'un bonze Thai Lù.

b) Bassac. Offrandes de S.A. le Prince Boun-Oum à l'occasion du Phi-May (Nouvel An lao).

c) Bassac. Offrandes des Princesses devant le Vat Ph'ou.

Photos Raoul Coutard.

895 XCI. — Luang-Prabang (LAOS). That Mak Mo du Vat Vixun.
Photo Raymond Cauchetier.

898 XCII. — Vientiane (LAOS). Buddha du Vat May.
Photo Raymond Cauchetier.

XCIII. — LAOS. Buddha en bhūmisparśa mudrā. Bois doré. *Coll. privée.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

XCIV. — LAOS. Buddha en bhūmisparśa mudrā. Bois doré. *Coll. privée.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

899 XCV. — LAOS. Buddha en bhūmisparśa mudrā. Bronze. *Coll. privée.*
Photo Nguyên-manh-Dan.

906 XCVI. — Lampoon (THAILAND). Vat.
Photo Raoul Coutard.

XCVII. — Xieng-May (THAILAND). Vat.
Photo Raoul Coutard.

XCVIII. — Bangkok (THAILAND). Vat Arun.
Photo Raoul Coutard.

907 XCIX. — THAILAND :

a) Nakorn Pathom. Pitthong. (*Les fidèles procèdent au collage des feuilles d'or sur les statues des Buddha*).

b) Xieng-May. Phisanulok (*Procession rituelle du Nouvel An*).

Photos Raoul Coutard.

982 C. — Begrām (Gandhāra). Tête de Buddha (IIIe s.). Schiste. *Musée Guimet.*
Photo Raymond Cauchetier.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

986 CI. — Mathurā (INDE). Buddha. Epoque Gupta (Ve s.). Pierre.
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

990 CII. — Pulkulsan (CORÉE) :

a) Stūpa élevé par Kyungduk, 35e roi de la dynastie de Silla, à l'entrée de la « Pagode aux Mille Trésors » (VIIIe s.).

b) « Pagode aux Mille Trésors ». Le Buddha (et ses disciples ?). Fresque (VIIe s.).
Photos Marcel Giuglaris.

994 CIII. — Bodh-Gavā (INDE). Temple Mahābodhi.
Cliché UNESCO.

998 CIV. — Sokkulam (CORÉE). Grand Buddha blanc de la grotte. (VIIe s.). Pierre.
Photo Marcel Giuglaris.

1002 CV. — Pulkulsan (CORÉE). Buddha (VIIe s.).
Photo Marcel Giuglaris.

1006 CVI. — Sokkulam (CORÉE). Disciples du Buddha et Kwannon à l'intérieur de la grotte (VIIe s.).
Photo Marcel Giuglaris.

1010 CVII. — Gayā (INDE). Buddha (IXe s.). Bronze.
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

1014 CVIII. — Pulkulsan (CORÉE). « Pagode aux Mille Trésors ». Statues de la série dite « des transformations du Buddha » (VIIIe s.).
Photo Marcel Giuglaris.

1018 CIX. — Kurkihar. Bihar (INDE). Buddha en abhaya mudrā (IXe s.). Bronze.
Photo Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

1022 CX. — Kyongju (CORÉE). Kwannon (début VIIe s.).
Photo Marcel Giuglaris.

en couverture : Buddha de la grotte de Pak Ou (LAOS).
Photo Raymond Cauchetier.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A — ACTES

I. — Préface

II. — Introduction

III. — Buddha Jayanti

IV. — Liminaire

V. — Le Buddha

VI. — Enseignement

VII. — Aspects

VIII. — Diffusion

IX. — Contribution

X. — Interactions

XI. — Situation

XII. — Perspectives

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

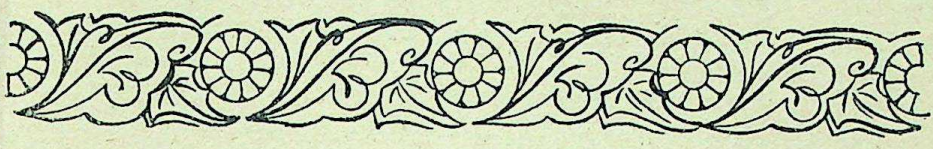
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I

Préface

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Préface

par

Jean FILLIOZAT,
Professeur au Collège de France.

Le Bouddhisme, pour le public général d'Europe et d'Amérique, est souvent encore une religion exotique qui adore un sage en méditation et, parfois, des dieux aux bras multiples, dans des pagodes aux angles de toits relevés et aux gardiens terribles. Une partie plus avertie de ce public y voit une philosophie de renoncement au monde, ou de sérénité dans un monde sans dieux. Rares sont ceux qui ont sur lui des idées plus nettes ou plus justes.

En Orient, la connaissance réelle n'en est pas toujours plus avancée. L'Islam l'a généralement tenu pour une idolâtrie confuse. L'Inde, qui l'a produit, est fière aujourd'hui du prestige extérieur qu'il lui a valu en gagnant des contrées lointaines et en y propageant sa culture, mais souvent elle se flatte en même temps de l'avoir, pour son propre compte, dépassé dans la doctrine par le Vedānta et dans la pratique par le Yoga. Les pays mêmes qui le possèdent ne l'envisagent pas toujours dans sa multiplicité d'aspects, dans sa plénitude d'existence et de rayonnement. Ceux qui sont fidèles au canon ancien en langue pāli, le Tipiṭaka, ont jusqu'à nos jours ignoré le plus souvent les autres écoles. Là où celles-ci sont en honneur, c'est le canon pāli qui a été méconnu. C'est aujourd'hui seulement que se font jour, en Asie, des mouvements bouddhistes de tendances internationales et œcuméniques et que

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

se sont créés, en diverses contrées d'Europe et d'Amérique, des associations d'Occidentaux fervents du Bouddhisme. Encore ces dernières ont-elles naturellement leurs préférences et quelquefois des prédilections exclusives : Bouddhisme de langue pāli, ou Bouddhisme Zen la plupart du temps. La connaissance équilibrée des multiples formes du Bouddhisme reste exceptionnelle et les opinions des spécialistes sur lui demeurent fort variables, selon le biais sous lequel ils l'abordent.

Il serait vain de déplorer cet état de choses et utopique de prétendre y remédier facilement. Ce qui importe c'est de comprendre pourquoi il en est ainsi ; cela seul instruit déjà sur la nature du Bouddhisme et sur sa richesse comme fait de civilisation, comme facteur de puissantes constructions psychologiques et sociales à travers l'Asie.

La nature du Bouddhisme est d'être polymorphe. Assurément, on peut définir un Bouddhisme proprement dit qui serait le Bouddhisme primitif, la doctrine du Buddha telle qu'elle a été conçue et prêchée et la pratique qu'il a lui-même prescrite. Mais alors on excluerait du Bouddhisme toutes les formes qu'il a revêtues au cours des temps, en lesquelles il se divise et qui constituent toutes ensemble sa consistance réelle. En outre la forme qui, parmi celles qui sont vivantes, apparaît comme la plus proche de la forme primitive, de ce Bouddhisme originel proprement dit, ne peut pas être considérée comme n'ayant subi aucune évolution. On peut penser qu'elle s'est enrichie légitimement d'une explication authentique de la pensée du Maître. Celui-ci d'ailleurs, avant d'entrer dans le Parinibbāna, dans la « Totale Extinction », avait en quelque sorte délégué ses pouvoirs à la Communauté qui, après lui, devait trouver son recours en elle-même. Il n'en reste pas moins que le Bouddhisme primitif reste insaisissable dans son détail. On doit même reconnaître qu'il n'a été constitué à aucun moment du vivant du Bienheureux, que la « Roue de la Loi » a été par lui mise en mouvement mais, précisément à cause de cela, ne s'est arrêtée jamais à aucun état défini. La Communauté l'a bien senti aussitôt qu'elle s'est trouvée seule et c'est pourquoi elle s'est alors réunie en concile à Rājagṛha, pour récapituler et fixer la Parole qui l'avait formée et enseignée.

Quelqu'authenticité qu'elle ait pu préserver à ses premiers textes — et l'accord des sectes multiples en lesquelles elle s'est bientôt répartie nous garantit assez bien cette authenticité sur les points les plus importants — celle des Communautés aujourd'hui vivantes, qui paraît la plus proche de la Communauté des premiers temps, représente non pas exactement cette dernière, mais ce qu'elle est elle-même au terme de l'évolution qu'elle a suivie. Il s'agit de la Communauté du Theravāda, de la « Doctrine des Anciens », celle dont la langue est le pāli et qui s'est constituée à

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ceylan à partir du milieu du IIIe siècle avant J.-C., lorsque Tissa envoya prêcher le Bouddhisme dans l'île, et qui s'est propagée dans la péninsule indochinoise où elle fleurit aujourd'hui en Birmanie, en Thailand, au Laos et au Cambodge.

Déjà à l'époque de son succès à Ceylan, d'autres sectes, qui ne persistent plus aujourd'hui sous leurs formes premières, existaient sur toute la péninsule indienne. La plupart ont fini par rédiger leurs canons en un sanskrit qui s'imposait peu à peu comme langue d'échanges entre les diverses régions de l'Inde aux parlers différents. L'ensemble de toutes ces sectes des premiers siècles, qui d'abord se séparaient surtout sur des points de discipline, restait en accord général sur l'attitude idéale de l'homme : celui-ci devait travailler, par toute sa manière de vivre et par la discipline de sa pensée, à détruire en son individualité — que cette individualité fût une personne ou un groupement occasionnel et inconsistant de phénomènes psychiques — les vestiges psychologiques des actes passés, vestiges qui orientaient cette individualité vers l'attachement à l'existence et l'exposait indéfiniment aux douleurs et aux destructions. En d'autres termes, toutes ces sectes suivaient une méthode psychotechnique que le Buddha avait tracée et qui tendait à neutraliser le bagage inconscient de l'homme, héritage de ses actes et instrument de ses destinées. Mais cette méthode était conçue comme fort lente. Elle demandait, pour aboutir à la liquidation définitive de toutes les traces d'actes, de nombreuses existences humaines successives et sans cesse perfectionnées.

C'est pourquoi, au contact des doctrines brahmaniques, qui promettaient un salut analogue mais immédiat, par la compréhension plénière de l'ordre des choses et par la participation de l'être individuel, en tant qu'être, à l'Etre unique substrat de toute existence, ou encore qui conduisaient au salut par un élan de dévotion vers cet Etre sous une forme de divinité suprême, d'autres doctrines bouddhiques naquirent, qui prônèrent l'« Intelligence », la Prajñā, *et exaltèrent la dévotion.*

Ainsi se différencia du Bouddhisme des écoles anciennes un groupe, lui-même divisé en écoles nombreuses, qui s'intitula orgueilleusement « Grand Moyen de Progression », Mahāyāna, *et qui attribua dédaigneusement à l'ensemble des vieilles écoles à la lente méthode, le nom de « Moyen inférieur de progression »,* Hīnayāna.

Telle est la raison de l'opposition, fameuse mais souvent peu comprise dans le public général, de ce qu'on appelle par convention, dans une traduction mécaniquement littérale, le « Grand Véhicule » et le « Petit Véhicule ».

D'autres formes encore se sont fait jour, qui compliquent dans l'Inde même le tableau complexe du Bouddhisme. Elles recourent aux rites, aux pratiques magiques, aux exploits du Yoga. Elles s'apparentent au mouvement hindouiste dit « tantrique », qui réta-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

blit des liturgies rappelant celles des antiques Veda *et que philosophie et dévotion avaient éclipsées. Dans des cas extrêmes, les pratiques tantriques du Bouddhisme deviennent licencieuses, répugnantes, obscènes et criminelles, sous le couvert d'un symbolisme et pour l'attestation d'une pureté absolue de l'adepte au milieu des pires souillures.*

Ainsi le Bouddhisme est tour à tour une règle de vie et une méthode de conduite de la pensée, une philosophie, un culte dévot, un rituel, une gnose licencieuse.

Bien plus, il fait appel à tous les grands modes de l'activité humaine, depuis l'art jusqu'à la logique. Nul n'a plus que lui creusé, construit, sculpté, peint ou ciselé. Nul non plus n'a davantage raisonné et critiqué l'expérience et la raison.

Et tout cela a secoué l'Inde, puis, au-delà des mers, Ceylan, l'Indochine, l'Indonésie et, à travers le continent, l'Iran oriental, la Haute Asie, le Tibet, la Chine, la Corée, le Japon, la Mongolie. Des régions entières se sont couvertes de monastères qui retiraient à l'économie une main-d'œuvre considérable, non seulement en détournant les moines des travaux ordinaires mais encore en diminuant la natalité par leur célibat. Par compensation, les monastères ont stimulé à leur service l'activité générale des laïcs et, en travaillant moins dans la société, y ont fait travailler davantage.

Le Bouddhisme est donc, plutôt qu'une religion particulière, un immense mouvement humain, infiniment varié en ses aspects et ses effets. Il est nécessaire que tout homme instruit en prenne aujourd'hui conscience comme d'un des grands faits de civilisation du monde et c'est pour aider à cette prise de conscience que M. de Berval a fait appel à des connaissances et à des opinions de toutes sortes qu'il n'eût pas été opportun de tenter d'unifier. La diversité des attitudes, même si elles ne sont pas toujours légitimes ou objectives, traduit nettement le fait essentiel de la diversité des réactions devant la multiplicité des aspects du Bouddhisme.

Or, le Bouddhisme étant une force vivante, ne doit pas être seulement objet de description historique objective, il doit encore être suivi et connu dans les représentations auxquelles il donne lieu. Le dernier mot appartiendra nécessairement à la science objective qui, seule, peut tenter d'atteindre le réel, mais l'opinion répandue aujourd'hui, même si elle n'est qu'un témoignage personnel qui peut être erroné, est à recueillir. Le Bouddhisme conteste la pleine valeur d'être à toute représentation et il en fait un mirage, mais il admet le mirage en tant que tel. Il n'est que de savoir avec lui qu'il est, par delà la manifestation, une stabilité sereine, la certitude du Tathāgata, « Celui-qui-a-dit-oui », devant la Vérité à laquelle il s'est éveillé.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II

Introduction

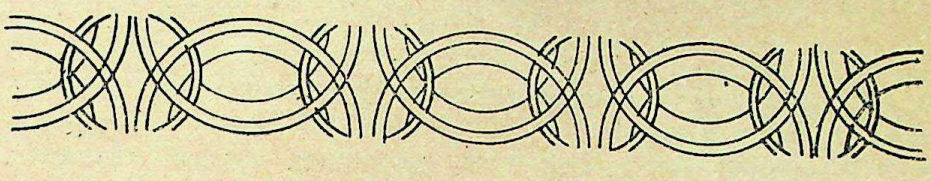
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. II — Caṇḍi Singâsari (Indonésie). Prajñāpāramitā (XIIIe s.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Bouddhisme et monde occidental pour une nouvelle méthode

par

Paul Mus,

Professeur au Collège de France et à l'Université Yale.

In memoriam D. et C. Mus
Hanoï 1907-1929

L'Unesco a confié à l'un de ses hauts fonctionnaires le soin d'étudier les conditions d'une meilleure communication humaine entre l'Asie et nous. Il abordait récemment, à Kyōto, une personne qui a efficacement travaillé à rapprocher le Bouddhisme Zen de la compréhension occidentale, Madame Ruth Fuller-Sasaki, en lui disant à brûle pourpoint : « Expliquez-moi une chose, une seule, le reste m'indiffère, tant que je ne serai pas venu à bout de celle-là. Comment se fait-il, malgré tous mes efforts, que je n'obtienne jamais de réponse à aucune de mes questions, de quelque manière que je m'y prenne pour les poser ? ».

Appréciez cette réaction inhabituelle : elle réunit deux miracles en un. Voilà un haut enquêteur comme j'en ai vu passer quelques-uns, depuis un demi-siècle — mon Asie ayant commencé, pour moi, de bonne heure — mais celui-ci ne connaissait pas « l'essentiel » avant de partir, ou il a su l'oublier, sur place. Aussi, chose moins courante encore, lui venait-il à l'esprit des questions dont la réponse, à son tour, n'était pas faite d'avance. Qu'un enquêteur asien d'égale qualité vienne parmi nous, mandaté par le même organisme international (s'il oubliait un instant de se centrer sur l'Ouest), et vous l'auriez là, entre les deux hommes, le pont dont on parle toujours, mais qui ne s'est jamais construit.

Le milieu du siècle s'éloigne de nous. Nous aurons vécu la valeur de cinq d'entre eux en cette première moitié. Bandoeng est aussi loin de notre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

politique des canonières que la prise de Pékin par un « corps expéditionnaire » occidental l'est de celle de Constantinople. Dès 1918 aucune action ne pouvait plus être durable, si elle ne tablait sur une parité prochaine entre les continents. Mais il semble que le Vatican seul, en Occident, s'en soit alors avisé : d'où sa politique d'implantation, disséminant les églises nationales en des terres jusque là réputées « de Missions ». Cette prescience porte aujourd'hui ses résultats. J'ai devant moi, au cours d'histoire du Bouddhisme que j'enseigne à l'Université Yale, parmi des Asiens, bouddhistes ou non, et mes étudiants américains, un ressortissant de la République indonésienne qui est un R.P. Jésuite, d'origine néerlandaise, comme l'indique un nom faisant écho à ceux qui illustrent la peinture flamande. C'est pourtant maintenant un membre du clergé local ou national, comme on voudra dire. Cherchez en Indochine, sur le plan laïque, l'équivalent d'un tel trait d'union. Il y a, il est vrai, et j'ai un plaisir particulier à l'écrire ici, *France-Asie !*

Rompant avec ce qui a trop souvent été leur rôle historique, les religions vont-elles prendre place au rang de ce qui nous unit ? On voit s'amorcer divers essais d'œcumènes et de syncrétismes religieux. L'universalité fluente de l'Hindouisme n'a-t-elle pas déjà, sans effort apparent, fait du Christ un visage et une des voix de *l'ātman* ? Cette facilité effraye un peu. De l'Asie à nous, bien de bons esprits se demandent si la doctrine bouddhique, pratique, centrée sur ses couvents, ou mystique, au contraire, et d'intention mondiale, avec la religion des « Terres Pures », n'est pas, à tout prendre, plus voisine de nous, par son insistance sur l'acte, que ne l'est une ontologie brāhmanisante, à la fois unitaire dans son principe et flamboyante dans les applications. L'intérêt de ces réflexions est de nous inciter à sortir de nous-mêmes pour nous découvrir tels que l'on nous voit, de l'autre côté de l'ancien monde.

Il n'en est que temps. Le tour du globe est désormais bouclé, contre toute expansion abusive, par l'irréversible accession des nationalités afro-asiennes. Tout se tient, à la ronde, en répercussion instantanée. Comme dans l'adage britanique, nous voilà ensemble pour nager, ou nous noyer. Pourtant quand des pionniers emprunteront demain la dernière direction ouverte aux explorateurs en s'évadant de ce qui fut le cadre des rêves humains, ils laisseront, paradoxalement, une sphère plus divisée contre elle-même qu'au temps de ses micro-nationalités. N'en repousse-t-il pas, d'ailleurs, de celles-ci, comme des champignons, sur les grands corps inter-raciaux, provisoirement assemblées, naguère, par l'histoire « coloniale » ? L'unique excuse, pour eux, aurait été d'avoir préparé une unité qu'au contraire leur souvenir, pour l'instant, rend moins probable que jamais.

S'attacher à ce qui assemble, écarter ce qui divise — sage avis ! C'est souvent celui d'un conseiller qui a son programme d'union tout prêt, y compris l'équipe pour l'imposer. L'autre habileté est de jouer les unes contre les autres ces nouvelles entités. Leur somme s'annule alors, au bénéfice des « grandes » positions mondiales traditionnelles. Ou bien on dénoncera au contraire celles-ci et leur entreprise de bienfaisance internationale comme une tentative de diversion à la Révolution. La discorde provoquée dans sa clientèle frustre le calcul de l'adversaire. On tire ainsi à hue et à dia.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Craignons, à ce jeu, de ne plus pouvoir, un jour, réunir ces éléments divisés, quand nous le voudrons. Trop répétées, ces contractures en des sens opposés mèneront partout à un tétanos psychologique, dernière étape de la guerre psychologique. Les réactions vitales qui, au moment critique, soutenaient d'habitude les programmes viables, seront désamorcées. Ne voit-on pas à quoi aboutit l'emploi inconsidéré des anti-biotiques ? Les « injections » économiques les plus indispensables, les plus réclamées même, quand elles se présenteront, fût-ce à coups de milliards, ne seront peut-être plus tolérées, par crainte de ce qui vient avec. Contre cet état de désintégration quasi-physique, les meilleures raisons ne peuvent rien ; or ceci n'est déjà plus une simple vue de l'esprit, entre des nations dont aucune, nulle part, n'est laissée à ses réactions naturelles.

Eclairage de fin du monde, où les peuples s'entre-dévisagent, tels que l'objectif les saisit, sans pouvoir se faire confiance ! Au moment où l'Asie nous rejoint et lie, bon gré mal gré, ses destins aux nôtres, le Bouddhisme, force neuve en ce qui nous concerne, n'aura-t-il pas un rôle à jouer ? Sous des formes variées, il a en effet plus d'une fois été un réflexe conservatoire, devant des crises qui, dans la perspective de leur temps, ont bien valu la nôtre. Que le nom de Hiroshima aille aussi loin que celui d'Attila, ce n'est pas sûr. Or au Nord-Ouest de l'Inde comme dans le Nord de la Chine, le Bouddhisme a digéré des Attila. La recette, époussettée, ne saurait-elle resservir ?

En présence de la ruine imminente, si nous ne nous resaisissons pas, non seulement de nos systèmes de grandeur, s'exécutant les uns les autres, mais de nos plus modestes formules de sociabilité et de simple sécurité personnelle, ne recourra-t-on pas à cette ultime expérience ? Maîtresse de savoir, jadis, pour les Grecs et mère de tant de religions, l'Asie n'a-t-elle plus rien pour nous, à présent ? Nombre de bouddhistes, en Asie, sont profondément convaincus que les temps, pour cela, sont mûrs, au moment où leur foi et leur église viennent de célébrer, au Congrès de Rangoon, leur deux mille cinq centième anniversaire. Elles occupent non certes exclusivement, mais amplement l'Asie, sur les traces des « missionnaires » de l'Empereur Aśoka : une tradition vieille par conséquent de vint-deux siècles. Reste l'Occident. Elles l'ont toutes deux déjà abordé, non seulement avec leur art, mais par leur pensée et leurs textes ; l'imprimerie joue là aussi, à retardement : il a fallu laisser à l'équipement occidental le temps de se transmettre. Selon un des plus récents exposants de ces doctrines en une langue européenne, Edward Conze, « *pour quiconque parmi nous a goûté jusqu'à la lie la désillusion du monde actuel et de lui-même, le Bouddhisme offre bien des attraits* ».

Lesquels, pourtant ? La logique occidentale, exigeante parente, s'inquiète d'un si vaste étalement des écoles et des sectes, de Ceylan au Japon, sur l'arc du Nord : Népâl, Tibet, divers territoires de l'Asie Soviétique, Mongolie, Chine et Corée, ou sur celui du Sud-Ouest, doublant le premier, à la même dimension planétaire, en retrait sur le Pacifique : Birmanie, Thaïlande, Laos, Cambodge — le bloc indochinois, dont la métropole doctrinale est Ceylan — ensuite, plus solidaires du Nord, un témoin encore reconnaissable à Bali, puis Formose, par delà un grand « vide », celui du Philippines ; enfin au

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

contact de la Chine continentale, la nation viêtnamienne, critiquement située à cet égard comme à tant d'autres.

C'est au « Grand Véhicule » chinois ou japonais qu'Edward Conze paraît de préférence adresser ses lecteurs, quand il place les attraits du Bouddhisme dans « *la sublime et subtile transcendance de ses vues, qui nous ouvrent comme des pays féeriques, dans la splendeur de son art, dans la magnifique preuve de vitalité qu'est son emprise sur de si vastes populations, aussi bien que dans le ferme héroïsme et la culture raffinée et douce de ceux qui en sont imbus.* » Telle est effet la gloire des Bouddha et Boddhisattva transcendants dont se sont peuplés, pour nous aider, en réponse immédiate à toute prière, les cieux du Bouddhisme chinois, tibétain ou japonais. Gloire, non pas uniquement au sens cosmique, mais, de façon plus tangible, au sens pictural, celui de notre XVIIe siècle, riche, lui aussi, d'expérience mystique : une peinture des cieux qui s'ouvrent.

A ces sauveurs, dans leurs paradis « féeriques », ne s'oppose-t-il pas un autre Bouddhisme, plus ancien, philologiquement, par l'authenticité de ses textes, le Bouddhisme qui va, comme on vient de le rappeler, de Ceylan à l'Asie Sud-Orientale ? La connaissance relativement avancée que nous en avons est due à l'école pālisante anglaise, dont le fondateur a été T. W. Rhys Davids (1843-1922) : les éditions, les traductions et le dictionnaire de la *Pāli Text Society* restent inappréciables. De cette documentation de première main, éclairée par le témoignage vivant des couvents singhalais et birmans, ou thaïs et khmèrs, il se dégage une vision plus sévère, plus analytique, et de ce monde et du salut. Retranchée dans ses monastères, on nous présente d'ordinaire cette croyance comme visant, sur un programme de salut personnel, l'anéantissement de tous nos liens terrestres et supra-terrestres, dans la paix du *nirvāṇa*.

Entre l'ascèse monacale, faite de plus de modération et de méditation que de macérations, de cette Doctrine des Anciens (Theravāda) et les excentricités, confinant à la sorcellerie, observées par M. Percheron sous les yourtes de Mongolie, en passant par le piétisme d'Amida et le réalisme transcendant de la vacuité, dans le Zen, solutions et réponses s'échelonnent. Les attraits du Bouddhisme remédieront-ils donc à notre division, ou y ajouteraient-ils ?

*
* *

C'est une incartade occidentale dure à tuer que d'expliquer cette différence, entre le Sud et le Nord, par le désenchantement et la perte de tonus vital que nous attribuons aux effets des climats tropicaux. C'est substituer à une étude sérieuse de leur action sur une vie locale qui leur est adaptée le souvenir d'une sieste difficile, à Calcutta ou à Saïgon, sur un oreiller, de kapock, souvent, au lieu de bois ou de vannerie, sur un matelas et avec les conséquences d'une diète intempestive, importée avec nous. L'explication climatique rendrait

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la division des Bouddhismes définitive. Mais pour maintenir dans ce domaine une théorie de la fatalité du milieu, abandonnée ailleurs, il faut oublier, entre autres choses, que la religion dynamique des Terres Pures et des Sauveurs s'est étendue jadis avec autant de succès dans le Sud-Est que vers le Nord. Le centre de Java et l'ouest du Cambodge en conservent deux illustrations inégalables : le *stūpa* de Bārābudur et la ville sainte d'Angkor Thom.

Est-ce d'un déclin de vitalité ou d'un excès d'entreprise qu'a souffert le Cambodge du Bouddha-Roi, Jayavarman VII, à la fin du XIIe siècle et aux premières années du XIIIe ? Ayant, au témoignage de son épigraphie, arraché « *la terre lourde de crimes* » à une imminente fin du monde (eux aussi en étaient là), un triple programme de conquête et d'« animisation » transcendante, de charité publique et d'architecture cosmique l'a mis en droit d'imprimer sur son oeuvre ses propres traits, des portes de sa ville aux tours du Bàyon, comme ceux d'un sauveur.

Sous cette démesure, cependant, le pays a plié et rompu, et voilà où entre en scène le Bouddhisme pāli. Selon le tableau que Louis Finot nous fait de l'évènement, le conquérant thai a offert au vaincu « *une compensation précieuse : il lui apportait une religion douce dont les doctrines de résignation conviennent à merveille aux peuples fatigués et déchus ; une religion économique dont les ministres, voués à la pauvreté, se contentaient d'un toit de paille et d'une poignée de riz : une religion morale, dont les principes assuraient la paix de l'âme et la tranquillité sociale* ».

« *Le peuple khmèr*, conclut l'historien, *l'accepta, on peut le croire, sans répugnance et déposa avec satisfaction le fardeau de sa gloire.* » Aux beaux jours de la colonisation, où ces lignes furent écrites, on ne pouvait présenter la société et la religion locales sous un aspect qui pût les rendre plus agréables à l'Administration, et l'intérêt que cet éminent savant portait au pays — il a formé personnellement, à titre privé, ses meilleurs sanskritistes dans les rangs du haut clergé — autorise à lire cette intention, entre les lignes. Sinon, ce texte d'une si belle venue montrerait peut-être l'excès de persuasion qu'il y a à bien écrire. Au long de ces cadences, on n'observe pas tout de suite que cette même religion douce, économique et morale, a aussi convenu à merveille à un conquérant infatigable, en pleine ascension historique. L'ayant adoptée, les Thaï se sont évertués à en édifier la gloire à la mesure de la leur : d'où tant de monuments dont on peut apprécier la masse et souvent encore la richesse, depuis les cités du Nord jusqu'aux capitales du bas-pays, Ayuthia et Bangkok. En dépit d'une « résignation » sur laquelle il y en aurait long à dire, le Cambodge n'a pas laissé de donner la réplique à cette défense et illustration architecturale de la religion qu'il partage avec son voisin : voyez Phnom-Penh, pagodes et *stūpa*.

Sans doute la présence de religieux personnellement voués à la pauvreté et à une vie studieuse ajoute-t-elle à la sainteté de ces fondations sans entraîner beaucoup de frais supplémentaires. Le toit de paille n'est pourtant là qu'une manière de dire. Quant à la poignée de riz, celui que l'on voit apporter aux jours de célébration, sous tels riches parvis dont j'ai encore l'image présente aux yeux, ne laisse pas d'être savamment et brillamment assaisonné et accom-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pagné, sans déroger à la règle, en particulier, à ce que j'ai cru voir, à Bangkok et quand la dévote adjoint à sa foi l'expérience et les attentions de l'âge.

L'attitude et la politique des communautés monastiques, à l'égard du faste cérémoniel et architectural, ont d'ailleurs été établies une fois pour toutes par les indications qu'un de leurs grands Anciens donnait au roi singhalais Duṭṭhagāmaṇī, au début du 1er siècle av. J.-C. : « *Construis le stūpa, c'est ton affaire. Nous, nous fournirons la relique* ». En effet, d'après les dernières recommandations du Bouddha, consignées dans le *Mahāparinibbāna Sutta*, l'édification de ces monuments, qui sont le centre tangible de la religion et en un sens, sa suprême authentification, est une affaire civile, une charge de l'Etat, et non une entreprise qui concernerait les religieux — jusqu'à l'instant où ils la consacrent. Le Maître leur a légué, pour leur part, non la commémoration de sa « forme », mais Parole et Discipline, qui en sont l'équivalent : « *Qui voit la Loi, me voit* ». Il faut pénétrer la pleine signification de ce double symbolisme, avant tout examen des dogmes et des œuvres d'art où il se transmet ; il est constitutif, selon la tradition la plus ancienne, de ce l'on peut appeler le Bouddhisme de base. Les autres Bouddhismes en sont de plus ou moins splendides et de plus ou moins lointaines enluminures.

Ce Bouddhisme-là, illustré par les admirables *stūpa* de Sānchī, de Bhārhut, et tant d'autres chefs-d'œuvre, offre ce paradoxe que, délibérément, il ne « construisait » rien ; tout au contraire, c'est le rôle qu'il laissait au Malin. En revanche, il éclairait tout, pour quiconque avait des yeux et des oreilles pour voir et entendre (*Mahāvagga* 1. 5. 12, etc.). Māra, le Malin, qui est la Mort renaissant indéfiniment d'elle-même, architecte du monde, dans nos personnes comme autour d'elles, a été percé à jour. Pour le Bouddha et ceux qui le suivent dans la voie ainsi ouverte, la maison est abattue, ses poutres sont en morceaux. Puissante image, qui évoque celle d'une carcasse humaine à jamais abandonnée : pour les Délivrés, ni la maison, ni le corps ne seront reconstruits.

Aussi est-il déconcertant que les monuments de ce Bouddhisme radical soient des monuments cosmiques, des images architecturales du monde, comparables à celles du Grand Véhicule ou de l'Hindouisme. Un mémoire bien connu de R. von Heine-Geldern, sous le titre suggestif *Structure du monde et formes architecturales en Asie du Sud-Est*, a contribué à mettre ce fait hors de doute. Dans une perspective bouddhique, celle d'un Bouddhisme que nous proposions à l'instant d'appeler Bouddhisme de base, que veut dire cette image cosmique, que la seule fin du dogme correspondant est d'effacer ? Y a-t-il eu de bonne heure deux Bouddhismes, celui des rois constructeurs, la lignée spirituelle d'Aśoka, aux prises avec les réalités du monde, et celui des moines : un second Bouddhisme en mesure de renoncer au monde et d'en nier en paix les agitations, pourvu que le premier lui en fournît les moyens ?

Aux jours lointains de mes études, voici trente ans, l'orientalisme occidental était bouleversé par une sorte de guerre des Géants, sur ce thème controversé. L'indianisme français a souvent marqué quelque tiédeur à l'endroit du « Bouddhisme singhalais ». Dépassant cependant dans ce sens les sentiments

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de Sylvain Lévi, et effrayant d'ailleurs en cela notre commun *guru*, mon regretté maître et ami, Jean Przyluski, a consacré son grand talent à soutenir que la religion du *nirvāṇa* est une invention des moines, repliés sur l'égoïsme d'un salut exclusivement personnel. Ils n'auraient pas hésité à introduire cette conception dans les Textes canoniques, tardivement fixés par écrit, sans doute, peu avant le début de notre ère. Aśoka, lui, ne mentionne pas le *nirvāṇa* dans les nombreuses inscriptions sur rocs ou sur piliers qui nous viennent de son règne (*ca.* 274-236 av. J.-C.). En revanche, il y est question d'une mise en route vers la Bodhi. Que ce soit là l'Eveil qui fait les suprêmes bouddha, ou, symboliquement, le chemin menant à Bodh-Gayā, site de cette Illumination, l'éclairage est différent de celui des Ecritures pāli, bien qu'une inscription donne le titre de textes qui en étaient probablement assez proches. Les clercs ont-ils donc remplacé une allègre croyance au salut cosmique par une vision du néant, entretenue en ce monde, sous la robe du Bouddha, grâce aux aumônes recueillies aux portes des maisons ? Dans ce cas, le Bouddhisme « authentique », héritier d'un idéal et d'une communauté plus larges, serait plutôt celui du Grand Véhicule, dont les sauveurs merveilleux apparaîtraient moins comme une innovation que comme une surimpression, le dogme du salut universel, dont ils sont les instruments, se trouvant ainsi conservé, sous la nouvelle et plus ambitieuse imagerie.

*
* *

Arrêtons là cette polémique. Telle que la question a été posée, le débat n'aura pas d'issue, et rien ne saurait davantage diviser le Bouddhisme, après les bouddhisants, contre lui-même et au détriment de ce qu'il signifie pour ses adeptes et pour nous. C'est le point crucial où s'impose une mise à jour de nos méthodes, à titre préalable, pour nous tirer de l'impasse, ne serait-ce qu'en commençant par nous montrer comment nous nous y sommes engagés. Tout le mal est fait par l'image que nous nous sommes donnée d'une Communauté monastique tournant le dos au monde qui la nourrit, et le condamnant de fond en comble : non seulement les hommes, les rois, mais les dieux ne sont que de misérables transmigrants, demain chiens et vers, et cela sans fin. Le mot d'ordre est d'abattre la maison, d'en mettre en pièces la charpente. Tout attachement, toute entreprise mondaine est le mal même : c'est la mort, bâtissant sans fin le monde. L'étonnant est que cet enseignement, presque sauvage, dans sa condamnation du siècle, quand on le résume ainsi — textes en mains d'ailleurs — n'ait pas aliéné les gens du siècle, qui au contraire, se disputent l'honneur de nourrir la Communauté conventuelle, de l'abriter, de l'exalter, et dressent de hauts monuments en l'honneur de ses enseignements, avec tous les moyens séculiers que ces enseignements réprouvent — et cela sans rechercher l'« économie ».

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

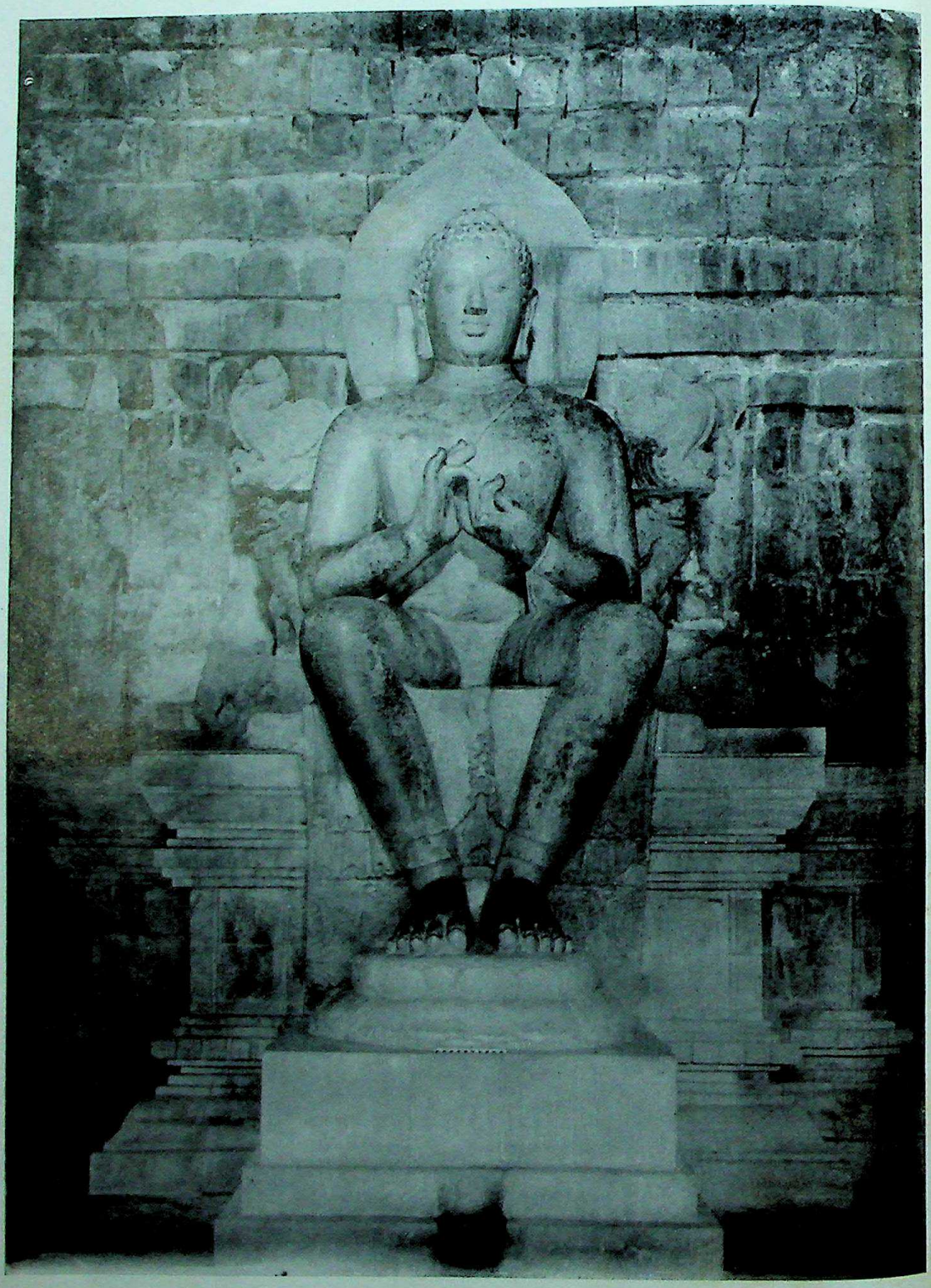
Ces contradictions ont paru dénoncer une certaine anomalie historique et dogmatique, au sein du Bouddhisme. C'était mettre le problème à son compte. Le premier pas critique est au contraire de nous demander dans quelle mesure il nous faut le prendre au nôtre. Handicapé par de lourds travaux d'approche, linguistiques, philologiques, historiques, etc., qui sont d'ailleurs loin d'être achevés, l'orientalisme occidental a pris du retard, quant aux règles des communications humaines, dégagées et pratiquées dans d'autres domaines. La première est celle du conditionnement de la question. Entrant dans le champ du Bouddhisme, nous le sommons de nous éclairer sur son aventure véritable, non point telle qu'il se l'est imaginée — et telle qu'après tout il la vit —, mais sur ce que nous entrevoyons, nous, des faits. Or nous commençons, à leur sujet, par manquer une donnée capitale. Ce n'est rien de moins que nous-mêmes. Car nous faisons partie de son histoire et nous ne les abordons, elle et lui, qu'après l'avoir faussée — mais c'est ce dont nous n'avons, sincèrement, aucune idée. C'est s'accrocher, dans le domaine de ces études, à une position dont l'abandon a permis la physique moderne ; cette position, à laquelle la science moderne a appris à renoncer, est la position de l'observateur privilégié, celui qui ne sait pas qu'il est dans l'image.

Où avons-nous observé, en effet, ce retrait des couvents, rompant avec la vie et les préoccupations de l'Etat, là où celui-ci est bouddhique, c'est-à-dire là où ils sont les gardiens de cette religion d'Etat ? On répond immanquablement que tel est l'aspect monastique caractéristique du Bouddhisme singhalais. Mais en est-on bien sûr ? C'est l'expertise courante de l'école pālisante anglaise, dont la familiarité avec ce champ de recherches est inégalée. Mais à quelle date ? Le Dictionnaire de R.C. Childers, pionnier de ces études (1836-1876) a paru en 1875 et l'*opus I* de T.W. Rhys Davids, la conférence-brochure *Buddhism, a Sketch of the Life and Teaching of Gautama, the Buddha,* est de 1877. Or après la longue occupation portugaise puis néerlandaise, l'île était devenue, dès 1802, au traité d'Amiens, une colonie de la Couronne britannique. Un Bouddhisme d'où a disparu ainsi ce que l'on doit appeler la religion appliquée, ou séculière, fondée sur la remise à la charge de la royauté du culte extérieur rendu à la « forme » tangible du Bouddha, par contraste avec son « corps » spirituel, qui allait aux moines, laisse en déséquilibre irrémédiable la société ainsi traitée ; nos scrupuleux et attentifs observateurs n'ont eu sous les yeux qu'une religion mutilée de sa fonction d'Etat. Tout autre est l'image que l'on retire des entretiens du Bouddha avec les princes contemporains, soutiens et protecteurs de sa Communauté, ou encore, en ce qui concerne Ceylan, des précieuses Chroniques pālies, le *Mahāvaṃsa* et le *Cūlavaṃsa*.

Une deuxième chance a été il est vrai donnée à la *Pāli Text Society* d'apprécier l'équilibre d'une société où, traditionnellement, le Theravāda épaule la monarchie, qui le patronne : la Birmanie. Elle en a rapporté, pour notre commun bénéfice, une connaissance approfondie de la philosophie monastique et de sa littérature d'*Abhidhamma,* textes et commentaires. Mais sur la question vitale de l'insertion du Bouddhisme dans une structure nationale,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. III. — Caṇḍi Mendut (Indonésie). Buddha exposant la Loi (VIIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la déposition du dernier roi bouddhique, Thebau, en 1885 — l'année de la « conquête » du Tonkin — n'a pas moins irrémédiablement faussé la scène qu'à Ceylan et dans le même sens. Si les couvents ont paru coupés du siècle, dans une si grande mesure, et en tout cas de l'Etat, c'est que les liens intimes (bien que largement tacites) entre eux et lui avaient été rompus, sans doute sans les bien avoir vus, par le *British Rāj*. Encore qu'entamée par la présence des Européens, administration ou à tout le moins culture, prestige et manière de vivre (avant la grande désillusion amenée par la guerre de 1914-18), l'image eût été plus complète à Phnom-Penh, ou à Luang Prabang (un royaume et une cité qui portent le nom d'une statue sainte du Bouddha, leur palladium) ou surtout à Bangkok. Mais l'opinion des Occidentaux était faite sur deux Bouddhisme-croupions, socialement et politiquement, quelque remarquable que fût restée leur tradition religieuse. C'est une situation et une méprise dont on ne saurait à aucun degré rendre responsable leurs adeptes locaux. Les séquelles en ont pourtant pesé sur la remise en ordre nationale, au lendemain de la « libération », obtenue de la sagesse britannique sans conflit.

*
* *

Il reste à reprendre, dans l'histoire, notre évaluation de l'œuvre royal, dans la ligne du Bouddhisme de base ; il est couplé avec la présence religieuse du dogme et de la discipline, comme le corps l'est à l'esprit, ou, selon les termes sanskrits et pālis que ces mots de chez nous rendent si imparfaitement, *rūpa*, ce qui peut se voir, et *nāma*, non pas le « nom », mais ce qui est matière d'enseignement, émission de la Parole sacrée, connu par elle, non par l'appareil sensoriel présentatif des apparences du monde et dont la vue est le fondement et le symbole : toute notre « psychologie », ou son équivalent, entre donc sous le *nāma*. La tradition du Bouddha n'est entière, dans la mesure où notre temps le comporte, que quand ces deux branches de son héritage se rejoignent, aux jours sacrés de l'*uposatha*. « Fête de famille » : les dieux « fidèles » rejoignent les autres bouddhistes, autour des reliques et de l'énoncé de la Loi. Voilà pourquoi les rois anciens bouddhiques prenaient à charge d'élever une architecture « cosmique ». Ce n'est aucunement pour célébrer la grandeur d'un monde qui serait, comme pour l'Hindouisme, le corps même du Seigneur suprême, en qui mondes et créatures se résorbent. C'est seulement un théâtre pour le développement de la Loi et pour l'éveil de toutes choses, dans son rayonnement. Ce n'est pas, en un mot, une architecture descriptive mais normative, en catharsis. Elle s'isole d'un monde qui n'est que confusion, pour en fournir une reproduction « fléchée » vers la sortie : l'ordre des parties et l'imagerie qui y accompagne le pélerin y établissent ce sens qui va du mal au bien. Cette valeur indicative, qu'il faut même entendre comme une injonction, par la force de l'exemple, fait des *stūpa*, de Bhārhut et Sānchī au Bārābudur ou au Shwe Dagon, une « imitation » de la vie, ou plutôt des vies, du Tathāgata : les pélerins, la procession, de tous leurs yeux, de tout leur esprit, en récitant les textes que

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

représentent les bas-reliefs ou les peintures, *miment*, à mesure qu'ils avancent, cette héroïque aventure, par leurs perceptions comme par les dispositions mentales qu'ils ont été formés à y joindre. Imagine-t-on la puissance morale et par conséquent politique d'un tel appareil, où l'art le plus admirable et une riche littérature avaient leur part, et où convergeait toute une culture, unissant dans une commune célébration la masse populaire — dont c'étaient là les grands instants de vie collective et de *joie* esthétique et éthique —, les docteurs les plus renommés et le pouvoir civil ? L'auditoire même, y compris les dieux, dont le canon nous montre le Bouddha entouré !

Tel est l'ancrage du siècle dans le Bouddhisme ancien et de celui-ci dans le siècle : formule toujours viable, car, prise en son fonds permanent, elle est sociale et morale et ne dépend finalement d'aucune superstition. Le *nirvāṇa*, au bout de cette perspective, n'a plus rien d'insolite et sa définition élusive fait partie de l'expressivité du système. Le monument et la société bouddhiques, dont il n'est que la matérialisation instructive, sous la sauvegarde du pouvoir civil et dans la lumière du dogme, sont un fléchage : il a ses degrés. Tout en bas, il donne déjà un sens à la vie : *Jātaka* ou *Avadāna* y pourvoient ; c'est un code en images, à la portée des plus simples esprits, et écrit pour les yeux, avantage incomparable, dans l'emmêlement ethnique et linguistique d'un royaume bouddhique indochinois — ou même déjà indien. Tout en haut, quand plus rien de tangible ne demeure, car une matérialité en limiterait la perfection, il reste la ressource de la « visée » — et c'est ce qui donne son sens pratique, je n'hésiterai pas à dire social et politique, à un mot qui a fait inutilement couler beaucoup d'encre : *sambodhiparāyana*. Ceux qui sont « entrés dans le courant » de la Doctrine, remontant les enchaînements du monde, sont orientés vers l'Eveil suprême. Notez le mot clef *para* : ils vont vers ce qui est « au-delà » de ce qui est assignable. Ils y vont pourtant selon une direction certaine. Exiger que le *nirvāṇa* « soit », pour admettre cette certitude, c'est comme d'exiger que le pôle magnétique soit dans notre boussole !

Tel est l'ajustement du Bouddhisme civil, à la charge des rois, avec le point suprême de la Loi, dont l'Eglise régulière conserve la tradition — et les reliques. Sous les amplifications souvent admirables de l'art, de la pensée et de la dévotion, le Bouddhisme du Grand Véhicule part de cette application et il s'y ramène. Ne cherchons pas ailleurs que dans notre méconnaissance de ces données fondamentales la source de nos principaux faux problèmes, tant au sujet du Bouddhisme du Sud que de celui du Nord. C'est autour de notre erreur centrale que les écoles nous paraissent se séparer et se multiplier.

*
* *

Ne voit-on pas définitivement, à travers notre échec, ce que devrait être, pour nous, le *conditionnement de la question* ? Ce serait un conditionnement à l'objet. On interroge sur ce que l'on ne connaît pas, mais il faut déjà en savoir long, pour interroger utilement à son sujet. Ce n'est aucunement établir

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un cercle vicieux, mais simplement la nécessité d'une méthode progressive. Spinoza, puissante lumière, toutes les fois que l'on aura à comparer l'Est et l'Ouest, dit admirablement que l'idée que Pierre a de Paul témoigne de la nature de Pierre bien plus que de la nature de Paul. C'est indiquer que nos questions, si l'on veut renoncer au monologue occidental, sont en premier lieu *notre* question, celle de notre impact dans le problème.

Nous sommes loin de ces approches critiques, quand, portant avec nous une conception de l'âme et de la personne humaine où se résume l'histoire de notre civilisation, nous sommons le Bouddhisme de prendre conscience de l'absurdité qu'il commet en posant une transmigration sans transmigrant. Partis de là, des experts en Bouddhisme pāli, s'écartant de l'interprétation ordinaire, restitueront par exemple un Bouddhisme « primitif » qui enseignait l'immortalité de l'âme. Nous sommes ainsi très loin — à une distance faite de tout ce que nous sommes — de comprendre qu'il s'est objectivement centré, par certains aspects singulièrement « modernes », *sur la notation d'une responsabilité individuelle intégrale,* sans reconnaître aucun des alibis que la spéculation du temps (à laquelle le Bouddhisme avait affaire, dans ses termes, et non dans les nôtres) cherchait, soit dans une substance cosmique, soit dans des personnalités collectives, religieusement et politiquement constituées. La réaction bouddhique ne s'éclairera vraiment que lorsqu'on aura mieux reconnu la structure sociale de l'*ātman.* Cette infrastructure juridique et morale exalte en effet la vocation et la capacité du chef de famille, du brāhmane, du souverain hindou ; elle en fait des images de l'éternel : des dieux et plus que des dieux, descendus sur terre. Mais pour le Bouddhisme, les dieux eux-mêmes tournent dans la roue. Par un audacieux renversement (dont les ressemblances avec le pragmatisme et le behaviorisme, tout en admettant de sérieuses différences, ne sont point superficielles), au lieu de reconnaître des *êtres* qui accomplissent des actes et peuvent donc tenter d'en esquiver les conséquences, le Bouddhisme n'aperçoit plus, dans le monde qu'éclairent ses analyses, que des *actes,* accomplissant au contraire, de façon passagère, un être, qui sera en compte avec eux, pour ce qui l'attend, c'est-à-dire pour l'être d'après — non pas qu'il *sera,* mais *auquel* il sera. C'est sur cette vue pénétrante que le Bouddhisme ancien s'est joué, chiffrant tout et tous, à chaque fois, en fonction de l'ensemble, en des valeurs dont chacune, en son intransmissible individualité sérielle, a derrière elle la totale présence du système. Voilà ce qui s'oppose, révolutionnairement, à l'autarcie sociale, morale et métaphysique des *ātman,* c'est-à-dire des personnalités de plein droit (*puruṣa*), à la tête des formations collectives qu'authentifiait le Brāhmanisme, niant les individualités inférieures, qui s'y absorbaient. Les non-participants au système, les « hors caste » ou « hors *ātman* », de ce fait même hors la Loi, étaient du coup frappés d'anéantissement civil et religieux (*parābhūta*), tandis que leurs maîtres s'exemptaient du sort commun du monde. La Loi du Bouddhisme passe au contraire, impartiale, sur tous, des dieux aux parias ; non qu'elle renverse les valeurs sociales correspondantes : mais elle leur retire, dès cette vie, leur caractère absolu et les égalise, dans une perspective d'avenir, par la transmigration, comptabilité de nos actes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Parler à ce propos d'une perte de valeurs, d'un vertige du néant, de chute au désespoir, par contraste avec les sécurités brāhmaniques, c'est un peu comme de croire anéantie une fortune établie sur un compte en banque et non plus stockée en sacs de haricots. C'est tout le contraire : les haricots tiennent moins longtemps ! Pareillement, un *ātman,* ancré sur des superstitions spéculatives, mi-sociales, mi-métaphysiques. Le « transformisme » bancaire du Bouddhisme, s'il ne va pas au hasard, s'il joue gagnant, dans le système, met seul à l'abri d'un tel dépérissement. C'est lui, en dernière analyse, qui assurera une continuité dont ne bénéficie pas un fétichisme statique de la valeur.

Mais comment les données culturelles immédiates et élémentaires que transcrivent figurativement ces images pourraient-elles « passer » du Bouddhisme à nous, tant que nous l'interrogerons sur lui-même en termes d'*âme* et de *personne*, comme nous les prenons, en pointe de tout le passé qui nous sépare de lui ? Lui, il combat un personnalisme des privilégiés, sacrificiel et collectif, et il le combat au nom de l'*idappaccayatā–paṭiccasamuppāda,* formule dont la plus proche traduction qui présente un sens pour nous serait peut-être : pragmatisme behavioriste. Rien n'est qui ne soit, dans le jeu, une « mise », en un point et à un moment qui la définissent (*idappaccayatā*) : d'où l'intransmissibilité sur autrui de la responsabilité individuelle. Et rien n'est rien que par ce qu'il y fait, l'ensemble interconnectif de ses actes définissant et « assemblant » son être (*paṭiccasamuppāda*). L'erreur qui nous retient indéfiniment dans la transmigration est de considérer cet être comme une réalité « en dur », d'où procèderaient attributivement, en pointillé, ses actes — et non l'inverse : des actes qui s'enchaînent dans le cadre du système cosmique, et qui condensent en même temps, circonstanciellement, des êtres éphémères, mais absolument déterminés, qui, pour nos yeux de chair (*āmisacakkhu*), les assument.

Il y a cent ans, sans doute n'aurait-il même pas été possible d'énoncer ces conceptions pour une audience et dans une langue d'Europe. Depuis toutefois, et sans rien connaître de cet antique logique asienne, notre physique a édifié ce que l'on peut en considérer, sous un certain point de vue, comme une immense réplique : c'est la dialectique qui a séparé et accouplé une mécanique corpusculaire envisageant une émission et une transmission élémentaire d'« êtres » et une mécanique ondulatoire où des enchaînements de processus dissolvent l'être en ce qui est fait là où — jusque là — nous le voyions.

*
* *

Voilà le Bouddhisme, sur son plan à lui ! Mais que deviennent, à ce compte, ses masses profondes, les millions à qui l'on ne peut tout de même pas attribuer tant de métaphysique ? N'est-on un bouddhiste que quand on l'a surmontée ? Combien y en aurait-il, en dehors de quelques colosses intellectuels se donnant la main, par dessus les laboratoires de physique nucléaire du Japon et les centres de méditation ? Une telle exigence discréditerait l'in-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

terprétation. Mais il est plus simple, dans l'engagement humain, d'être un bouddhiste au sein de la tradition qui vous y porte, que d'expliquer ce que c'est que d'en être un — surtout quand il faut répondre à des questionneurs dont le langage n'a aucun point de référence exactement commun avec vous. Un semblant d'accord éloigne plus irrémédiablement qu'une appréciation de la différence : les « Faux amis » ! Ne soyons pas surpris du silence qui a accueilli les questions de notre perspicace enquêteur : le silence, c'est une réponse qui est en route. Le trajet est long, de nous au bouddhiste-type. Ces pages et les études auxquelles elles constituent une bien imparfaite introduction n'en sont qu'un raccourci. Mais quant au bouddhiste, qu'il soit du Nord ou du Sud, de lui à lui, cette distance est zéro.

Que dire, à cet égard, des termes dont nous avons dû faire usage, tout en cherchant à les apparier, un à un, à des termes bouddhiques authentiques : comptes en banque, valeurs, pragmatisme, une *Ethique more geometrico demonstrata* et, pour couronner le tout, Dirac à côté de de Broglie ? C'est le *conditionnement de la réponse* — celle que l'on a tenté, ici, de donner du point de vue de l'Asie. Mais ces termes sont spécifiquement occidentaux ? C'est que l'on ne conditionne qu'en passant en face, pour le recoupement. Ces images sont de chez nous, mais leur ordre, donc le sens qu'elles comportent, s'efforce d'être celui que leur imposerait un bouddhiste à qui elles seraient familières. Or il s'en trouve, en nombre croissant, parmi ceux qui concilient les deux cultures. Je discutais ici, hier même, W. James et J. Dewey avec le Mahā Thera Nārada, l'un des chefs religieux de l'Eglise de Ceylan, bien connu au Cambodge, et au Viêt-Nam, qu'il a visités.

Conditionner la question, c'est la conditionner à l'objet. Conditionner la réponse, c'est la conditionner au questionneur, l'accommoder au système où il la recevra. Aussi la mesure dans laquelle les bouddhistes trouveront à s'expliquer à nous, maintenant qu'enfin nous n'entreprenons plus de leur apprendre ce qu'ils sont, dépendra aussi de la connaissance qu'ils auront de nous. On plaisante parfois les jeunes Asiens sur leur engouement pour le dernier mot, sans cesse dépassé, de nos arts, de nos sciences, de notre philosophie. Comme on a tort ! Et eux aussi se trompent, réciproquement, en réputant démodée notre attention à leur passé culturel — quand ils n'y soupçonnent pas une manœuvre tendant à les y éterniser ! Mais ce n'est qu'un conditionnement croisé. Chacun a à passer chez l'autre, pour s'en assurer. La communication est à ce prix.

La règle des règles est alors de ne pas se dissimuler les dissemblances en faisant passer, à travers toutes, un niveau qui opèrera toujours au plus bas, au plus creux. Il faut atteindre au contraire, par un commun effort, le point où ces différences constituent une unité, qui se les rende fonctionnelles. Tel semble devoir être éminemment notre communication avec le Bouddhisme. Il serait puéril de lui attribuer une avance de plus de deux mille ans sur les résultats qu'obtiennent aujourd'hui nos laboratoires, quant à la structure de la matière et de l'esprit. Ce genre de lois et chiffres n'était pas son propos et ne pouvait l'être. Mais si les éléments d'information et d'appréciation qu'assemble cette antique doctrine étaient plus frustes, matériellement, il

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

7243

n'en va pas de même de l'emploi qu'elle en faisait, dans son traitement des faits humains — psychologiques et sociaux. Ce traitement, préparé par une longue et ingénieuse élaboration brāhmaniste dont il dérive par contraste, met le Bouddhisme en nette avance sur notre behaviorisme et notre pragmatisme, au moins en ceci, que leurs analyses descriptives, dont il s'est donné des équivalents approchés, n'ont aucunement été, pour lui, la réponse finale. Le Bouddhisme a situé celle-ci en dehors de ses propres exposés, afin de les régler, à leur niveau à eux, sur un bien suprême, accessible à quelques-uns, ce qui définit ce bien suprême, expérimentalement (on peut « jouir » du *nirvāṇa* dans cette vie) et non conceptuellement ; mais c'est en même temps le faire, à la fois de loin et de tout près, le régulateur du peuple qui s'assemble au-dessous de lui sous sa loi, dans le monde bouddhique, défini par l'Etat bouddhique et illuminé par l'art comme par la parole bouddhiques : cet Etat, héritier de la « forme » du Bouddha, sera éclairé d'en haut par les *stūpa* et par l'enseignement de l'Eglise, à leur voisinage.

Dans cet ensemble qui est concrètement celui de l'éducation, du langage, de l'art, de la pensée, en un mot de la culture — cette formule fluide et tenace par laquelle une société se sémantise sur elle-même et dans son cadre physique —, le conditionnement psychologique, individuel et collectif, est alors au bien et non plus, comme à l'extérieur du système, dans l'attachement, l'erreur et la violence inconditionnés, sauf d'eux-mêmes à eux-mêmes, en cercle (*lobha, moha, krodha,* faisant tourner la roue du *saṃsāra,* dans la nuit des âges). C'est le rôle des Communautés monastiques, et elles peuvent seules le tenir, en marge de la société mais à son bénéfice, que d'être dégagées elles-mêmes des attaches sociales et politiques, pour fournir aux fidèles qui y demeurent liés — et qu'il n'est pas question d'en retirer, en bloc, — la direction de ce bien, un point de visée. En d'autres termes, ce n'est pas la Communauté monastique que l'on visera, pour y entrer, mais le point qu'elle indique au-delà d'elle-même, celui auquel tendent les *Tathāgata,* les Bouddha accomplis. Cette distance même fournit, non l'espoir d'y accéder par savoir abstrait, mais la certitude d'agir, là où l'on est, dans le bon sens, comme le Maître en a fourni l'exemple imagé, partout illustré au pourtour des *stūpa,* le long du trajet symbolique préparé pour les pélerins. Point de visée ? Ici se rouvre devant l'occidental la chausse-trappe métaphysique : Etre, ou Non-Etre ? Choisir l'un ou l'autre, pour régler sa conduite, c'est sortir de ce qui est objectivement en cause et à quoi répond la Voie moyenne du Bouddha ; c'est sortir de ce à quoi, une fois convenablement « conditionnés », nous pouvons quelque chose, et s'égarer dans des domaines abstraits, où il n'existe plus de terme de référence qui soit à notre mesure.

Le dernier mot reste à la célèbre parabole du médecin aux pointes de flèches, dans le *Cūla Mālukya Ovāda* du *Majjhima Nikāya* — durable réponse du Bouddha à une question qui n'a guère changé. Il s'agit de guérir la blessure, sans attendre le résultat de l'enquête sur qui tenait l'arc.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

III

Buddha Jayanti

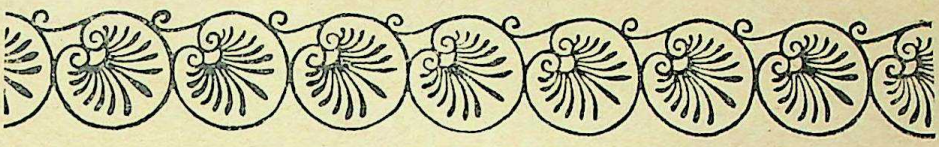
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. IV. — GANDHĀRA. Tête de Buddha. Stuc de Haḍḍa (IIIe s.).
Coll. privée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Buddha Jayantī

par

le Professeur Giuseppe Tucci,

Président de l'Institut Italien pour le Moyen et l'Extrême-Orient.

Je ne prétends pas entreprendre ici de discuter l'une ou l'autre des questions proposées à l'examen des philologues ou des historiens de la pensée. A ces problèmes scientifiques j'ai déjà offert mon tribut d'hommage en publiant, à l'occasion du *Buddha Jayantī,* la première partie d'un ouvrage où sont reproduits, traduits et commentés, quelques textes importants de la philosophie buddhique, que j'ai découverts au Tibet.

C'est un apport différent que je désire faire à ce numéro spécial sur le Buddhisme, qui nous incite à tourner nos pensées, dans le recueillement, vers cet esprit sublime qui a transformé les destinées d'une si grande partie du monde et apporté la paix à une infinité d'hommes qui, depuis deux mille cinq cents ans, cherchant cette paix, l'ont trouvée en lui. Aussi n'est-ce pas ici le lieu de discuter des points de pure technique mais de tenter d'évoquer cet esprit devant nous. Cette évocation, faite par un homme de l'Occident, lui permettra de dire comment il interprète, comment il comprend et sent la personnalité du grand Voyant qui, ayant quitté ce monde il y a vingt-cinq siècles, est aujourd'hui plus que jamais vivant et présent parmi nous.

On voudra bien m'excuser de rappeler d'abord un souvenir personnel. A la fin de l'après-midi du 27 novembre 1952, sur le chemin du retour après quarante jours de marche depuis la frontière du Tibet, j'atteignais Rumindeī. Déjà venait le crépuscule. La longue randonnée sur des sentiers poudreux, qui déroulaient devant moi leurs lignes plates et monotones, semblait ne devoir jamais finir.

Le regard, au loin, découvrait deux faibles éminences, seul relief qui se dressât au-dessus de cette plaine sans fin, tel un inaccessible et déce-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vant mirage. Le soleil prenait, en déclinant, un éclat métallique et ses derniers rayons illuminaient la solitude. L'espace infini sous le ciel clair et le silence suspendu dans l'air veillaient, seuls, sur le lieu où était né **Gautama Siddhārtha** qui devait, après son éveil spirituel, devenir le Buddha.

Là, sur cette mince bande de terre, était l'origine d'une des religions les plus durables et vivantes du monde, une religion dont le Maître est vénéré, que ce soit en tant qu'article de foi ou par affinité élective, ou encore en vertu d'une attirance spirituelle, par quelque 800 millions d'êtres en Asie et par tous ceux qui, dans les grandes cités d'Europe et d'Amérique, ayant le culte de la sagesse et de la vertu, ont en 1957 commémoré ce grand événement. Car les Grands ne sont pas les Puissants qui façonnent l'histoire dans des bains de larmes et de sang. Les Grands sont ceux qui, dans le lit du fleuve de la vie, dont le flot imperturbable s'écoule, inlassablement uniforme, à travers ses changements et ses tempêtes, sont capables de redécouvrir l'incorruptible clarté de l'Eternel.

Sur la terre désolée de **Rumindeī** s'élève aujourd'hui une colonne brisée solitaire. Une sentence du roi **Aśoka**, gravée dans la pierre, rappelle la naissance miraculeuse et le pèlerinage que lui-même accomplit en ce lieu. **Aśoka**, roi guerrier, avait livré de terribles combats ; il avait vu devant ses armées les royaumes s'effondrer comme châteaux de sables ; il avait vu des hommes mourir par milliers. Mais, parvenu au sommet de sa gloire, le sentiment de la vanité de toutes choses, joint à ses remords de telles exterminations, l'avait conduit, humilié et repentant, à chercher l'apaisement dans les paroles de **Siddhārtha**.

Il y a souvent, dans la vie, de ces moments où l'on réalise l'essentielle vanité des actions dont l'existence tisse sa toile de souffrances et de chagrins. A de tels instants nous sommes dévorés par un besoin angoissé de solitude. Ce drame fut certainement celui **d'Aśoka**.

« *Le remords*, a-t-il écrit dans un de ses admirables édits (1), *pèse sur moi depuis que j'ai conquis le pays de Kaliṅga. En vérité, ce fut la conquête d'un pays indépendant, avec son cortège de massacres, de mort et de captivité pour la population. Cette pensée pèse sur moi lourdement.*

« *Et voici un poids plus lourd encore : les habitants, brahmanes, samanes, ou ceux d'autres communautés, ces bourgeois qui pratiquent l'obéissance aux supérieurs, l'obéissance aux père et mère, l'obéissance aux maîtres, la courtoisie parfaite à l'égard des amis, familiers, compagnons et parents, à l'égard des esclaves et des domestiques, et la fermeté dans la foi, tous ont souffert de la violence, du meurtre ou de la séparation d'avec ceux qui leur étaient chers* [...]. *Or quel que soit le nombre des tués, des morts, des captifs faits alors dans la conquête du Kaliṅga, ce nombre serait-il cent fois et mille fois moindre, cela pèse à présent sur ma pensée.*

« [...] *Je veux qu'il y ait chez tous les êtres sécurité, maîtrise des sens, équanimité et douceur.*

(1) J'ai suivi, en général, les traductions de Jules Bloch.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Il est une seule victoire que je place au-dessus de toutes les autres : c'est la victoire de la Sainte Loi. »

XIIIe EDIT SUR ROCHER.

Ainsi, vers la fin de la première moitié du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, la voix du Maître disparu deux siècles plus tôt, miraculeusement conservée dans la mémoire de ses disciples, était entendue du roi pénitent qui confessait ses fautes. Car cette voix lui avait révélé l'autre face du pouvoir, la face sombre, la face de deuil et d'angoisse, et avait éveillé en son cœur une tendresse dont ceux qui gouvernent les nations sont, en général, désespérément démunis.

Tandis que je demeurais seul dans ce grand silence, songeant à la confession du roi Aśoka, il me parut que cette solitude, ce vide, ces ruines à ras de terre, au point qu'on ne les peut même distinguer du sol aride, étaient plus respectueux que ne sont les hommes des dernières volontés du Buddha. Comme le Maître allait accéder au *Nirvāṇa*, à ses disciples qui lui demandaient avec une anxieuse émotion ce qui resterait de lui après sa disparition, il répondit qu'il ne laisserait que sa parole.

On n'a pas oublié son ultime conseil : *« O Ānanda, peut-être pensez-vous que l'enseignement du Maître est terminé et que vous allez être sans Maître. Mais, Ānanda, ce n'est pas ainsi qu'il faut considérer les choses. Ce que je vous ai enseigné, Ānanda, comme règle et doctrine, voilà ce qui sera votre Maître quand je serai parti »*. Ainsi, le brisement de cœur ou la sérénité de ses disciples, témoins de ses derniers instants, donnait la mesure de leur maturité spirituelle. Seuls restaient impassibles ceux en qui les passions étaient véritablement éteintes et qui étaient pénétrés de cette vérité que *« toutes choses sont éphémères et ne naissent que pour mourir ; elles s'élèvent pour se transformer ; et le Maître, lui aussi, s'éteint comme le fait une lampe »*.

*
* *

Je ne crois pas nécessaire de relater ici les détails de l'existence du Buddha.

De sa vie, que savons-nous ? On a écrit sur ce sujet assez de volumes pour remplir toute une bibliothèque et les conclusions ne varient pas, même si nous pouvons tenir pour établi le fait qu'une tradition orale, à la manière des contes des *Upaniṣad*, était déjà fixée vers l'époque du second Concile. Nous autres, Occidentaux, voulons toujours tout connaître de la vie d'un homme, particulièrement lorsqu'il s'agit d'un être supérieur à tous autres, et nous nous efforçons, avec une implacable ténacité, de suivre tous les instants et tous les événements de son existence. Mais quand il s'agit d'un homme tel que le Buddha, cette curiosité ne m'effleure même pas. Ce n'est pas lui qui m'intéresse, mais ce prodigieux rayonnement qui a donné aux âmes des hommes une nouvelle orientation, qui a fait jaillir de nouveaux fleuves de pensée, de vertu et de sagesse, qui nous a conféré, enfin, de nouveaux pouvoirs pour affronter les problèmes de la vie et de la mort.

Il est une chose infiniment plus digne d'intérêt qu'aucune biographie : c'est la légende qui s'est formée autour de lui. La légende est un pont, incessamment renouvelé ou embelli, jeté entre les frontières de l'intelli-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gence terrestre et la plénitude divine, entre le souvenir du passé et l'attente du futur. La légende, avec ce qu'elle contient d'erreur et de vérité, enveloppe la réalité humaine d'un adorable voile de poésie, tissé de cette foi naïve qui transfigure les êtres et les choses tels qu'ils furent et les rend semblables à ce que nous voudrions qu'ils fussent. Elle reçoit la voix des disparus et lui donne une nouvelle vie. La mort, pour les Grands, n'est pas une fin. Elle les rend plus vivants, plus proches de nous que jamais, d'une proximité faite de présages et de suggestions qui font reculer les inexorables limites du temps et de l'oubli.

Que dit la légende ? Que le Maître était fils d'un prince, ou plutôt d'un riche propriétaire dont les terres se trouvaient sur les pentes des Himālayas. Il épousa peut-être trois femmes et eut un fils. Et, soudain, le monde s'effaça devant lui. En un instant, il eut la sensation que l'univers, si riche en ses dons, disparaissait, comme précipité dans un gouffre. Ce non-être l'emplit de frayeur et, comme tant d'autres avant et après lui, en Orient et en Occident, il voulut savoir si, au-delà du temps, se trouvait le domaine immuable où la mort n'entre pas.

Et maintenant, écoutons la légende, plus vraisemblable sur ce point qu'aucune biographie. Elle fait apparaître la progression de sa pensée au cours de quatre rencontres que l'on peut comparer à la structure poétique du dialogue intérieur de Siddhārtha. Dans cette incertaine région séparant la lumière de l'ombre qu'est notre pensée, les énigmes, les désirs, les soupçons montent à la surface, changeants et imprécis ; puis ils prennent forme et, dès lors, ne nous quittent plus, comme font les premières ondulations qui viennent rider la surface de la mer. Le doute s'installe, nous presse pour laisser enfin les terrifiantes interrogations éclater comme la tempête : pourquoi cette nuit profonde succédant à l'éclat d'un brillant soleil ? Pourquoi cette course à l'abîme ? cet abîme « *formidable, immense, où l'homme se précipite, oubliant toutes choses* », a dit le poète italien Leopardi. Question que, toujours et en tous lieux, n'ont cessé de se poser tous ceux qui ne vivent pas comme des bêtes et ne sont pas, comme elles, les témoins indifférents de leur destinée. Et quand cette question est posée, il n'est plus de repos jusqu'à ce qu'elle ait reçu sa réponse qui calmera la mer agitée et lui donnera l'uniformité de la pierre.

Quatre rencontres, ai-je dit. Le paysan, quand il laboure son champ, tue, écrase, détruit des milliers d'humbles créatures vivantes. On peut, à ce propos, lire une noble page du *Zibaldone* de Giacomo Leopardi, où le même tourment et la même compassion conduisent une semblable démarche de l'esprit : dans un grand *crescendo* viennent la vieillesse, la maladie et la mort, en un mot, le temps : cette terrible chose qui n'est rien en soi mais qui est tout pour les vivants, l'incompréhensible et douloureuse désagrégation contre qui l'homme ne peut se protéger que de deux façons : par l'ignorance ou par la sagesse.

La tempête, dans l'âme du Bodhisattva, s'était apaisée. Il entreprit le laborieux voyage vers la suprême clarté.

Naturellement, ceux qui suivent des voies nouvelles doivent toujours partir de ce qui est connu. Śākyamuni, pour s'éclairer, se tourna vers les maîtres qui vivaient alors, curieux d'apprendre d'eux ce qui se cachait derrière la souffrance permanente, en quoi consistait le cours des choses. Sa recherche le laissa désappointé. Ni la philosophie ni la mortification ne pouvaient susciter ce bouleversement des valeurs qui, seul, permet de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

trouver la voie du salut. Les discussions philosophiques élèvent des constructions d'une architecture splendide mais froide, ne renfermant que le vide ou l'angoisse. Quant à la mortification, en humiliant la chair, elle rompt l'harmonie de l'âme et du corps qui est la caractéristique de l'homme.

Je reviens à la légende, car elle est profondément humaine et psychologiquement vraie. Jusqu'à la fin, nous dit-elle, Māra, dieu de l'amour et de la mort — car l'amour est vie et la soif de vie est toujours la nourriture de la mort — s'efforça de distraire l'attention du Saint, ou de l'effrayer ou encore de l'émouvoir. La légende, par cette allégorie, évoque les ajournements, les doutes, les souvenirs, les hésitations, qui précèdent toute grande décision. La vie nous étreint et combat pour nous. Au petit nombre, seulement, il est réservé de remonter en nageant le cours boueux de la rivière jusqu'à la source cristalline jaillie du rocher originel. De ces hauteurs on ne regarde pas en arrière. En lui, soudain, l'éveil déchira les ténèbres — la conversion vient toujours comme un coup de tonnerre —, une nuit qu'il méditait, à Bodh-Gayā, sous un arbre Aśvattha. Le grand saut était fait. Siddhārtha était retourné à ses origines, c'est-à-dire qu'il avait atteint cet état dans lequel on est tout ensemble dans le temps et hors du temps. Il était devenu le Buddha.

Ici, nous arrivons à un point essentiel. Ayant acquis la certitude d'avoir atteint la lumière, il aurait pu se retirer dans quelque ermitage perdu au fond des forêts ou de la montagne, et y attendre, en jouissant du bienfait de l'imperturbable sérénité, que la mort le vînt délivrer de sa prison corporelle. Un ascète eût choisi de mener cette existence de glace. Au lieu de cela, il préféra embrasser la vie d'un Maître, vers laquelle le poussait son insatiable besoin de convaincre. Il choisit l'amour et voulut enseigner. Comme on le verra bientôt, ce n'était pas pour lui-même mais pour les autres qu'il était devenu Buddha, Eveillé, car il est connu comme le chef de la caravane des hommes, celui qui, ayant trouvé la voie, est devenu le guide et conduit le flot des créatures secouées par les tourbillons de la passion, épuisées par la souffrance et que la mort, incompréhensible, attend. A 80 ans, entre deux arbres, à Kuśinagara, cette fleur la plus rare des jardins de l'humanité, s'éteignait.

*
* *

Arrêtons-nous maintenant un instant pour tenter de comprendre, à travers la légende, quel fut cet homme disparu il y a vingt-cinq siècles et qui vit toujours. On a parfois vu en lui un philosophe, comme si, d'elle-même, la philosophie pouvait enflammer le monde. La philosophie donne naissance à des fables métaphysiques qui fixent la mobilité de la vie dans l'immobilité d'un concept, marquant d'un sceau particulier les mystérieuses relations entre les choses et l'impression des formes intelligibles, qui sont froides et amères. Les contemporains du Buddha s'occupaient de philosophie, mais lui la répudia.

D'autres l'ont considéré comme un Dieu. Par la suite, on devait l'imaginer ainsi. Mais il s'est glorifié d'être un homme et de n'être que cela. En fait, il avilit les dieux, les plaçant, dans l'échelle des êtres, au-dessous de l'homme, et définit le monde qu'ils symbolisaient comme tout entier

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vain et irréel. De l'homme, il prit toutes les illusions comme tous les espoirs. Il nia la consolation d'une pitié divine, généreuse et équitable, que les religions promettent à l'homme pour l'encourager, le guider et le récompenser. Lui, au contraire, plaça celui-ci, irrémédiablement seul, face à face avec lui-même, avec son bien et son mal propres. Né dans ce siècle singulier et admirable, au cours duquel l'humanité parvint à une harmonie que la pensée ou l'imagination, depuis lors, n'ont jamais atteinte, de la Grèce à l'Iran et de la Chine à l'Inde, il rechercha et définit les fondements moraux et logiques de toute expérience humaine. Il répudia la religion et la philosophie de son temps, mais, avec l'instrument aiguisé de sa dialectique, il analysa les composantes de la mécanique de la vie et lui assigna, pour premier moteur, la loi de causalité. Chacun de nos actes, de nos paroles, produit et met en mouvement une force nécessaire et sûre qui ne s'arrête qu'après avoir épuisé tout son effet.

na antalikkhe, na samuddamajjhe,
na pabbatānaṃ vivaraṃ pavissa,
na vijjati so jagatippadeso yatthaṭṭhito muñceyya pāpakammā.

« Ni dans le ciel, ni au milieu des mers, ni à l'intérieur des cavernes des montagnes, n'existe une région où l'homme se puisse libérer d'une mauvaise action qu'il a commise. »

DHAMMAPADA, 127.

C'est là un des points les plus difficiles, mais aussi des plus importants. A l'instant de la mort, la conscience, chargée de l'expérience du passé, subit la puissance d'attraction d'une nouvelle existence, non pas rassemblée autour d'une âme, mais frontière entre le passé et l'avenir ; cette conscience dure indéfiniment, d'une naissance à une autre, jusqu'à ce que, dans ce mécanisme dont on sait l'écrasante puissance, tout attachement vienne à s'éteindre, toute croyance dogmatique soit dépassée, lorsque meurt définitivement la flamme de vie individuelle pour faire place au Nirvāṇa, mystère des mystères, limite interdite à l'esprit, immobilité qui s'oppose à l'incessant devenir qui, dans le monde, entraîne toutes choses en avant, les change, les transforme et les éteint pour ensuite les allumer à nouveau. Il existe ainsi deux plans : le plan relatif, celui de l'action et de la souffrance, et le plan absolu, qui est celui du Nirvāṇa. Jamais ils ne se rencontrent. Mais quand le premier finit, par un bond mystérieux, il provoque la naissance du second.

Lorsque le Buddha révéla sa doctrine, il se trouvait évidemment sur cet autre plan. Il était retourné à son origine, au-dessus et au-delà de toutes les antinomies qui, sous la froide lumière de l'immobilité contemplative, se flétrissent et tombent. C'est pourquoi il a été appelé Tathāgata. Sa négation est, en vérité, une suprême affirmation ; non pas affirmation logique, mais faite d'expérience et de possession. Cet homme avait dit « Non » à tout parce qu'il avait trouvé quelque chose qui était au-dessus de tout.

Le Buddha avait atteint l'état ineffable, qu'il tenta d'exprimer par des mots dans le fameux dialogue avec le moine Vaccha :

« *C'est ainsi, ô Vaccha, avec cette forme matérielle, ces sentiments et ces sensations, ces élans et cette conscience, que celui qui souhaite*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

définir le Buddha pourrait le définir. Tout ceci a été abandonné par le Buddha, coupé à la racine, réduit à quelque chose comme le tronc desséché d'un palmier qui ne peut revivre. C'est comme l'océan, profond, incommensurable, sans fond ; on ne peut dire de lui qu'il s'élève ou qu'il ne s'élève pas, non plus qu'il s'élève et ne s'élève pas, ni qu'il s'élève ni qu'il ne s'élève pas ».

C'est pourquoi le Buddha n'est jamais représenté le regard tourné vers l'extérieur, vers le monde des mesures, de l'action, de l'extension, mais les yeux fermés, regardant au-dedans à la fois un point et l'infini, fixés sur cette origine, éveillés et lumineux.

*
* *

Je veux en venir, maintenant, à un autre point. Le grand Solitaire, il est vrai, a bâti sur l'inévitable existence de la douleur — aux aguets même dans les moments de bonheur — le silencieux édifice du vide. Mais qu'est le vide sinon plénitude ; cette même plénitude dont parle le Voyant des *Upaniṣad : « Ce qui est plein est plein ; de la plénitude on peut tirer la plénitude ; et cependant, après que de cette plénitude on a tiré la plénitude, elle reste plénitude* ». Essayons de méditer un peu sur ceci.

Par delà le relatif et le problématique, l'Absolu ; y penser éveille la crainte ; de cette crainte de l'inaccessible ne naissent que des choses temporaires — l'immédiat, l'action, la mort —, car vivre n'est rien que mourir ; et pourtant, de tous les fantômes et de toutes les idées qui ont l'apparence de l'éternité sous la lumière du lointain soleil qui illumine la fuite, le changement et la terrible disparition, naissent de secrets et soudains contacts avec ce vide.

Tous les voyants sont de grands solitaires, particulièrement en Inde où l'ascète a toujours été placé au sommet de toutes les créatures, humaines et divines.

Il faut nous expliquer. La vue intérieure du Buddha se porte sur la communion avec la masse de l'humanité, souffrante et brûlante de maux : c'est une communion dans la souffrance et la compassion. Le Bodhisattva, le surhomme, supérieur non point en puissance mais en amour, était déjà né quand le Buddha commença d'enseigner ; car enseigner suppose une participation à la vie d'autrui et, réciproquement, la participation d'autrui à notre propre vie. Sans communion, le Voyant garde le silence et le silence n'est rien autre que lui seul. La chanson nocturne du Zarathoustra de Nietzsche est née de la solitude de la souffrance. Dans le Sermon prononcé dans le jardin de Sārnāth, nous avons un avant-goût de la mission d'amour qui a transformé un enseignement en une religion.

Vivre, c'est changer en demeurant semblable à soi-même. L'immobilité est la mort. L'histoire de la religion est celle d'un conflit constant ou d'un compromis, celui de l'infini du saint et de la limitation de l'homme. L'esprit religieux de l'Inde a bâti un pont entre l'Absolu et le relatif, entre la lumière des commencements et le crépuscule de la vie. Et le Maître devient Dieu, la vie éternelle, l'Absolu insaisissable que reflètent des milliers d'apparences décevantes mais nécessaires. L'Inde a triomphé : elle a drapé l'absolu de ses propres symboles et conceptions et a revêtu le Buddhisme de formes nouvelles. Ainsi a-t-elle évoqué, dans les imaginations, les paradis, les saints et les démons, qui sont les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

figures représentant concrètement la lutte sans fin entre la raison et les entraînements de l'instinct. Le drame de l'inexplicable ascension a été traduit en symboles ; la solitude du Voyant a été enveloppée d'une forêt d'images mystérieuses. Car l'homme redoute la solitude et souhaite la présence de symboles, qui l'aident à briser ses liens avec le monde. Ainsi est né le panthéon du Mahāyāna.

Mais ceux qui ont réfléchi à ces problèmes savent qu'il n'en pouvait être autrement. La parole, si difficile à comprendre, confiée à ses disciples, était comme une lumière qui s'obscurcit à mesure qu'elle s'éloigne de sa source. Peu après la mort du Buddha, des schismes surgirent diverses écoles se succédèrent, qui s'accordaient sur le but à atteindre mais non pas sur les méthodes à suivre. Que s'était-il donc passé entre-temps ? Simplement que le Buddha avait donné aux hommes conscience de leur unité. Ils étaient unis dans leur souffrance comme dans leur origine. Non seulement unis, mais égaux par nature :

buddhānāṃ sattvadhātoś ca
yenābhinnatvam arthataḥ
ātmanaś ca pareṣāṃ ca
samatā tena te matā.

CATUHSTAVA *in* BODHICĀRYĀVATĀRAPAÑJIKĀ, p. 590.

Egaux aussi en bonté, car lorsqu'un homme a vaincu le péché, qu'il est parti sur le droit chemin, qu'il soit laïc ou religieux, il peut être certain du succès de la méthode, de la loi et de la bonté. Les dieux, infinis, terribles, sans mesures, les sacrifices que la terreur et l'étonnement offrent aux personnifications de l'angoisse humaine, ouvrent la route à la confiance — à ce jour encore inaccoutumée — dans les valeurs spirituelles. L'homme redevient lui-même grâce à ses craintes et à ses soumissions ; lui, l'humanité, la non-entité, devient, selon l'expression du poète bengali Caṇḍīdās, le plus noble, le plus digne des êtres : « *Sabar upar manush Tahar upar nāi* ».

*
* *

Quelles sont les conséquences de ces prémisses ? On sait le but que je me propose. Le message du Buddha a été adressé pour la première fois en Asie, à l'homme, cet être essentiel qui tisse lui-même le voile illusoire de son semblant d'identité ; il lui a été adressé sans tenir compte des différences de classes, de castes, de climats, d'histoire et de langages. Nous sommes au point culminant du Grand Véhicule où triomphe le désir, je devrais dire l'ardente anxiété de secourir ceux qui souffrent dans une solidarité de douleur et d'amour qui, peu à peu, remplace la figure solitaire du Saint, préoccupé de son seul salut, par celle du Bodhisattva, lequel se sacrifie pour ses semblables, renonce au Nirvāṇa et plonge dans les tourments de la vie afin d'enseigner aux autres le chemin de leur libération, qui prend enfin pour lui-même les fautes et les chagrins d'autrui. Il trouve dans la méditation le sens de sa mission, mais se mêle au monde car la compassion est amour actif, parfois même combatif.

« *Comme toutes les créatures,* chante Śāntideva, *partagent mes joies*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et mes peines, je dois les protéger ainsi que je me protège (VIII, 90). *Je dois mettre fin aux souffrances des autres car c'est comme si ces souffrances étaient les miennes, et je dois les aimer tous car ils sont des créatures semblables à moi-même* » (VIII, 94).

On a objecté que la chaleur de la compassion et de l'amour cache la froideur glaciale du néant métaphysique. Cet amour du prochain tend à préparer son annihilation et la nôtre, le vide total de son *ego*. La voie de l'amour conduit à ce vide dans lequel, tous tant que nous sommes, vaines apparences, nous devons nous dissoudre comme ces brumes légères d'un ciel d'été que disperse et fait disparaître le vent.

yathā māyā yathā svapno gandharvanagaraṃ yathā
tathotpādas tathā sthānam tathā bhaṅga udāhṛtaḥ.

MĀDHYAMIKA-KĀRIKĀ, VII, 34.

Cela est vrai et ce n'est pas moi qui le nierai. Le vide de la gnose est le finale de cette symphonie héroïque, de cette doctrine implacable qui nous enseigne que la parole du Buddha lui-même est un navire qui nous conduit vers l'autre rive et nous abandonne ensuite, ne pouvant plus, une fois la rive atteinte, nous être d'aucun secours.

evam eva kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya
na gahaṇatthāya : kullūpanam bhikhave ājānantehi
dhammā pi vo pahātabbā ; pāg eva adhammā.

Sans doute, mais n'oublions pas que l'amour et le sacrifice ne sont que le prélude ; après quoi, seulement, nous pouvons parler de coexistence de l'amour et de la gnose, de compassion et de négation ; car ce monde est et en même temps n'est pas : aux yeux du non-initié il existe, alors qu'à la lumière de la gnose il n'existe pas.

Śūnyatākaruṇā-abhinnam bodhicittam.

Et nous découvrons ainsi le drame de la vie, ses deux valeurs puisqu'elle est en même temps lumière et ténèbre, vérité et illusion, mortalité et immortalité. Mais le pont entre l'être et le non-être est toujours l'amour, amour attentif pour ceux qui, comme nous, veulent sortir de la nuit pour s'éveiller à l'aube d'un ciel limpide, impassible, avec une lumière immobile.

C'est ainsi que de sa solitude initiale surgit l'humanisme buddhique, qui débuta triomphalement à l'époque du roi Aśoka, franchit les Himālayas et traversa les mers, répandant d'un bout à l'autre de l'Asie le message de Śākyamuni et les trésors de la spiritualité indienne, marquant les diverses étapes de son voyage avec cet art, tantôt narratif et tantôt contemplatif, qui va de la persuasive sérénité du Buddha de Sārnāth au tendre sourire du Miroku de Kyōto, en passant par l'infinie diversité des monuments essaimés à travers l'Asie centrale et la fulgurante joie gothique des temples creusés dans le roc à Bāmyān et à Yun Kang.

J'ai employé l'expression « humanisme asien » et j'imagine déjà les réflexions de nombreux Occidentaux qui trouveront que le mot « humanisme » est ici mésallié. Nous autres, Occidentaux, pleins de suffisance et malheureusement encore ignorants ou méfiants à l'égard de l'Asie,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sommes orgueilleux de certaines conquêtes comme si, en vérité, notre Europe avait seule pris part à la grande aventure de l'esprit. Pourtant, auprès de notre humanisme européen, il y a celui de l'Asie, qui précède le nôtre et qui trouve sa raison d'être et sa base dans le message du Buddha ; nulle autre école, nulle autre pensée, nulle autre religion n'aurait pu l'inspirer.

Ni le Brahmanisme, pour qui tous ceux qui n'acceptent pas la révélation védique sont exclus de la grâce : il les rejette ou les absorbe dans les structures compliquées de sa mythologie et de sa philosophie ; ni la Chine de Confucius, jalousement orgueilleuse de ses hautes traditions, qui se place elle-même au centre du monde et se juge promise par droit divin à exercer l'empire universel ; ni le Shintō japonais, qui est la glorification du sol national et, plus encore, du clan dont les ancêtres, qui le protègent, ont sacrifié leur vie à le défendre et à le glorifier. Au Tibet, en Mongolie, dans les Etats de la péninsule indochinoise, en Indonésie, existaient, avant l'arrivée du Buddhisme, des croyances disparates. Partout, cette universalité qu'annonçait le Buddha était inconnue ou non désirée. Cette redécouverte de l'homme, dans son étonnement primitif de se trouver placé en face d'inévitables souffrances et de la mort certaine, de l'homme, je le répète, non encore embarrassé d'une tradition ou d'une culture, non encore divisé selon des classes distinctes, non pas dressé contre ses semblables, mais l'homme dans sa nature essentielle, tel que, toutes les diversités, variétés et dissemblances établies par l'histoire ayant disparu, il se retrouve partout dans son néant et sa gloire, dans son désespoir et son espérance, dans sa fragilité et sa grandeur, ayant part à la fois au temps et à l'éternité. Mais ne confondons pas : l'humanisme asien n'était pas agressif comme le nôtre ; il n'affirmait pas le dogme de la dignité humaine à seule fin d'édifier en hâte d'éphémères hégémonies. C'était un humanisme spirituel.

*
* *

Revenons maintenant, pour un instant, aux faits principaux. La piété buddhique qui, du vivant du Buddha, incitait l'humble Pūrṇa à convertir les populations barbares de la frontière, arriva, avec les missionnaires d'Aśoka, sous le règne de Seleucus II, aux portes de l'Occident. Elle parvint, par la suite, jusqu'à la cour du roi grec Menandros, quand la logique indienne rencontra celle de la Grèce. Ayant traversé le Pâmir et les Himālayas, elle rejoignit en Chine la contemplation taoïque. A cette époque, la soumission de l'homme à la famille et à l'Etat, imposée par la politique confucéenne, l'avait amenée à rêver d'évasions métaphysiques et, par-dessus le strict ordonnancement des règles et des cérémonies, à épandre la tendresse du sourire et de la compassion. Plus tard, la même compassion devait apaiser l'inlassable ardeur des tribus de l'Asie centrale, des Mongols, des Turcs et des Tibétains, descendus des vastes espaces de leurs steppes et de leurs déserts, pour piller les riches cités et les marchés des routes de caravanes reliant l'Extrême-Orient à l'Extrême-Occident. Ainsi s'opérèrent les inévitables transformations, et le pillard devint le nomade inoffensif qui, dans la solitude désolée des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plaines ou au milieu des hautes montagnes, méditait profondément sur l'essence des choses, convaincu du vide de l'univers, ou se faisait moine et devenait un dialecticien capable d'assimiler les dogmes les plus compliqués.

Dans le Japon féodal, si le message du Buddha ne put domestiquer l'esprit guerrier de ce peuple, il inspira néanmoins aux Samouraï le sentiment de la suprême harmonie de la vie et de la mort, qui transforma l'héroïsme en art et le combat en initiation religieuse.

« *Dans le monde,* chantaient les soldats japonais avant d'engager de terribles batailles avec les armées mongoles, *il n'est pas un pouce de terre où l'on puisse enfoncer un bâton. Je me réjouis du néant de toutes choses, de moi-même et de l'univers entier. Honneur au sabre long de trois pieds que brandissent les grands soldats mongols, car il est comme l'éclair qui tranche une brise printanière* ».

En Indonésie, enfin, le Buddhisme transforma une cosmologie d'origine mésopotamienne en une allégorie d'ascension humaine vers la Lumière suprême, et Bārābodur, ce livre de la science de l'ascèse imprimé dans la pierre, célèbre le triomphe de l'homme sur les dieux et chante sa rédemption qui met fin à un long esclavage.

*
* *

Ces quelques considérations nous montrent clairement pourquoi, au Moyen comme en Extrême-Orient, par delà toutes les différences et divergences, on trouve, sur un commun arrière-plan, une même vision de la vie, une semblable façon de comprendre le monde et l'homme. En fait, malgré l'essentielle identité de la nature humaine, il semblerait qu'il ne soit pas rare, en Asie, de constater une opposition à l'Occident ; non pas un conflit ni une hostilité, mais le simple fait que chacun demeure sur la rive où il est. Et, de l'un et l'autre côté, l'on fait des réponses différentes aux nombreuses questions que, depuis qu'ont brillé les premiers rayons de la lumière de la raison, nous nous posons à nous-mêmes. Cela est fort heureux, car la vie de l'esprit ne se nourrit pas d'uniformité, mais bien plutôt de diversité et de controverse. En l'absence de toute discussion, l'intelligence se meurt et l'homme redevient ce tube digestif qui soulevait d'horreur Leonardo.

Ne déplorons donc pas le fait que l'Orient et l'Occident diffèrent si souvent. Ils sont comme deux rayons distincts d'une même source lumineuse.

Le Christianisme a reçu et transformé le monde classique, conférant à l'Occident une unité d'idéal. Le Buddhisme a fait de même au Moyen et en Extrême-Orient. Les seules véritables révolutions sont d'origine religieuse. Les autres mouvements qui agitent l'humanité sont semblables aux tremblements de terre et aux inondations. Ils viennent, détruisent et passent. Les religions ne bâtissent pas sur l'orgueil, la violence ou la puissance, mais sur l'intelligence, la concorde et la piété. Elles posent les fondations sur quoi, en dépit de toutes les folies de la puissance, des inévitables périodes de lassitude et des chutes fatales, l'homme se retrouve lui-même et sauve l'essence même de son humanité. Et c'est pourquoi il cherche toujours si ardemment à connaître — quel que soit

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le nom qu'il lui donne et par quelque symbole qu'il l'exprime — ce mystère appelé Dieu.

L'auteur disparu, mais toujours présent, de la révolution spirituelle et historique qui bouleversa l'Asie, fut ce Voyant, né voici vingt-cinq siècles au village désert de Rumindeï. Son message demeure encore l'un des plus généreux efforts qui aient jamais été faits pour délivrer l'innocence originelle de l'homme de son superflu illusoire et éphémère. Aux Voyants et aux Prophètes qui ont proclamé les lois éternelles de la vie et de l'ascension, même s'ils parlèrent des langages différents, l'homme juste doit le tribut de sa vénération ; et non seulement de sa vénération, mais aussi de sa gratitude, parce qu'ils ont été débordants d'amour pour les ignorants et les humbles.

De puissants, le monde n'en eut jamais que trop. Et les puissants, fidèles à l'implacable logique de l'histoire, sont mûs par la passion car le moins malfaisant d'entre eux est encore plein d'ambition et dévoré par sa soif de domination. Rares, terriblement rares sont ces Voyants qui parlent aux hommes d'amour et de pardon, aux hommes qui oublient trop souvent que sur le bref sourire de la vie, rôde toujours le frisson de la mort.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IV

Liminaire

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. V. — TIBET. L'enfantement du Buddha. Scènes secondaires : Investiture de Maitreya — La descente du Ciel des Tuṣita La Conception — Les Sept Pas et le Bain. *Musée Guimet.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Liminaire

par

René de BERVAL

> *« Allez, ô Bhikkhu, errez pour le profit et le bonheur d'un grand nombre, par compassion pour le monde, pour le profit et le bonheur des dieux et des hommes. Prêchez, ô Bikkhu, la Doctrine qui est glorieuse au commencement, glorieuse au milieu, glorieuse à la fin, dans l'esprit et dans la lettre. Annoncez la Perfection complète, la pure vie de sainteté. Il y a des hommes dont l'esprit est à peine souillé de quelque poussière, mais si la Doctrine ne leur est pas prêchée, ils ne pourront atteindre le Salut : ceux-là comprendront la Doctrine. »*
>
> AṄGUTTARA NIKĀYA I, 145 & 599.

Dire en un article ce que sont le Buddha et le Bouddhisme, les situer dans l'espace et le temps qui les virent naître, dans l'histoire de l'Asie, dans le monde d'aujourd'hui enfin, le nôtre, celui du vingt-cinquième centenaire du Parinirvāṇa, serait certes une gageure. Aussi est-ce le rôle que nous avons tenté de faire jouer à ce volume dans son ensemble. Si nous y sommes parvenus, et nous l'espérons infiniment, disons de suite que ce n'est que grâce à tous ceux qui ont bien voulu nous prêter leur très précieux concours et envers qui nous avons contracté une immense dette de gratitude (1). Mais peut-être n'est-il pas inutile de poser dès l'abord quelques repères, de tracer quelques

(1) Nous tenons à rendre ici hommage à la si regrettée Mme M. La Fuente et à remercier de tout cœur Mlles Suzanne Karpelès, Jeannine Auboyer, ainsi que MM. George Cœdès et surtout Jean Filliozat, dont les conseils et concours ont été essentiels pour l'heureuse mise au point de cet ouvrage. Nous ajouterons que celui-ci n'aurait pu paraître sans le déterminant appui d'Asia Foundation, à qui nous exprimons notre profonde reconnaissance.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lignes de force, en laissant à nos éminents collaborateurs le soin d'en fixer plus précisément la substance.

Naissance du Bouddhisme

La naissance du Bouddhisme n'est pas un phénomène purement local. Elle se situe dans cet extraordinaire instant de foisonnement spirituel qu'on a appelé la « barrière » du VIe siècle A.C., et qui voit apparaître simultanément le Pythagorisme en Grèce, Zoroastre en Iran, Laotseu et Confucius en Chine, enfin le Bouddhisme et le Jaïnisme en Inde. Il s'agit, on le voit, d'un moment cyclique exceptionnel, à l'occasion duquel se renouvellent les structures traditionnelles sclérosées. Que cette rénovation aille le plus souvent, comme il se doit, dans le sens de l'intériorisation, n'en exclut pas le relief sur le plan social.

Non que, dans l'Inde même, le Brahmanisme soit incapable de trouver en lui-même des ferments de réanimation, l'histoire du Bouddhisme dans le pays nous le montrera bien. Lorsque naît le Buddha, il n'y a pas si longtemps qu'a commencé à se transmettre, dans le petit cercle de la moyenne vallée du Gange, l'enseignement secret des *Upaniṣad*, en marge du ritualisme des *Brāhmaṇa* ; en ce même VIe siècle, il s'affirme de façon décisive. Que, précisément, les *Upaniṣad* soient le point de contact privilégié entre Hindouisme et Bouddhisme contribue à justifier notre propos. Non d'ailleurs que les *Brāhmaṇa* soient récusés par l'enseignement nouveau : il en est seulement ainsi du littéralisme de leur interprétation. Le Buddha ne récuse pas, il parfait, sans s'éloigner véritablement de l'*Ancienne Voie* prise par les « *Tout Eveillés d'autrefois* » (1). Il la restaure dans sa plénitude — que la « lettre » seule ne satisfait point — au sens exact où le Christ est venu, non rejeter, mais « *accomplir la Loi et les Prophètes* ». La similitude est assez frappante pour qu'on note encore combien la vitalité des deux doctrines favorisera la double et symétrique expansion qui les éloignera de leurs foyers originels, d'où elles finiront par disparaître tout à fait. Par ailleurs, dans un cas comme dans l'autre, le renouvellement s'accompagne d'un changement de perspective tel qu'il ne peut pas ne pas être considéré, du point de vue de la Loi première, comme une tendance hérétique.

S'il n'est pas foncièrement une révolution doctrinale, le Bouddhisme n'est pas non plus une révolution sociale dont il est exclu qu'elle ait pu être tolérée. Que le Buddha naisse *kṣatriya* ne doit pas nous étonner : c'est qu'il apparaît à un moment de prédominance cyclique de la caste royale — sensible aussi dans les *Upaniṣad* —, par suite d'une décadence formaliste des brahmanes, lesquels ne semblent d'ailleurs

(1) *Samyutta Nikâya*, II, 106.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

avoir jamais eu, au lieu et à l'époque qui le voient naître, d'influence profonde. Au motif traditionnel s'ajoute donc un motif « historique » élémentaire. Si les plus humbles se joignent, dès l'origine, à la Communauté, huit des principaux disciples sont brahmanes. On connaît le récit de la conversion des trois Kāśyapa et des mille brahmanes Jaṭila. Ce n'est pas l'existence des castes qui se trouve mise en cause, mais l'arbitraire du clivage social qu'elles provoquent lorsque leur fondement spirituel s'obscurcit : ainsi se précise le type abusif du « « brahmane de naissance » opposé au « vrai brahmane ». Le progrès dans la réalisation spirituelle conduit à un « au-delà des castes » que l'Hindouisme n'a jamais contesté, puisqu'il est l'état du véritable *sādhu*. Mais que le Bouddhisme, totalement dégagé du ritualisme, aussi bien formaliste qu'authentiquement sacrificiel, échappe sans effort à la rigidité de l'ordre social, c'est ce qui a favorisé son succès en des régions où cet ordre était radicalement étranger au cadre hindou.

*
* *

C'est donc en 624 selon la tradition pālie (543, 556 ou 558, selon des calculs modernes) que naît à Lumbinī, en ce morne teraï népalais que limite le grandiose horizon des cimes himālayennes, Siddhārta Gautama, fils de Śuddhodana, « roi » des Śākya, et de la reine Māyā- ou Māyādevī. Naissance miraculeuse qu'avait annoncée le rêve d'un éléphant blanc à six défenses, et dont le lieu exact est situé, aujourd'hui encore, par un pilier gravé d'Aśoka. A peine a-t-il vu le jour que le nouveau-né se dresse seul et fait sept pas en direction du Nord, après avoir fixé successivement chacun des quatre points cardinaux, ce qui est, explicitement, une prise de possession du monde.

On sait ce que fut, à Kapilavastu, en cette marche lointaine et peu āryanisée des confins népālais, la vie princière de Siddhārta : vie d'un jeune *kṣatriya*, certes, mais surtout, afin que ne s'accomplisse point la prédiction d'Asita — ce Siméon des Śākya —, maintien dans l'ignorance absolue de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Toutefois, le luxe et le plaisir, le mariage de Gautama avec la belle princesse Yaśodharā, la naissance de son fils Rāhula, ne sauraient empêcher que se réalise le destin de l'Homme parmi les hommes. Ce qu'on a voulu lui cacher, il le découvrira seul et, bouleversé, se résoudra au « Grand Départ » afin de vaincre l'assujettissement à la mort. Devenu moine mendiant, Siddhārta s'enfonce dans la forêt et marche vers le Sud-Est, à travers le pays des Malla, en quête des maîtres qui lui enseigneront la Vérité. A Vaiśālī, il reçoit l'enseignement de l'ascète Ārāda Kālāma; à Rājagṛha, capitale du Magadha où règne le généreux Bimbisāra, celui de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Rudraka Rāmaputra. Faut-il rapprocher les doctrines de ces Maîtres du *Sāṃkhya* et du *Yoga* ? La solution ne manque pas de séduire, mais les deux sont en fait des *yogin*. Quoi qu'il en soit, ayant épuisé ces enseignements et reconnu leur insuffisance, Gautama se livre, en compagnie de ses cinq premiers disciples, à des mortifications telles qu'elles le conduisent au bord de la mort, mais non de la Délivrance. C'est alors que, parvenu à Uruvilvā, près de Gayā, sur les bords de la rivière Nairañjanā, le Bodhisattva s'assied sur une poignée d'herbe *kuśa*, à l'ombre d'un pippal et, entrant en méditation, accède au « Grand Eveil ». Il a découvert la Cause et la Méthode. Au Centre même du monde, au pied de l'Arbre de vie, l'ascète est devenu buddha.

La suprême Vérité enfin découverte, faut-il la répandre ? Faut-il animer la Roue de la Loi ? Oui, car « *le Monde est perdu* ». C'est donc le premier Grand Sermon : celui du Parc des Gazelles à Sārnāth, tout près de Vārānasi (Bénarès), où sont retrouvés et ralliés les cinq premiers disciples. C'est, à Uruvilvā, la conversion des célèbres brahmanes Kāśyapa ; à Rājagṛha, la réception par le roi Bimbisāra et la création de la première Communauté au Bois des Bambous ; à Śrāvastī, le don du Jetavana. C'est, pendant de longues années, la vie errante sur les chemins du Magadha où, jour après jour, se répand la doctrine de la « Voie Moyenne ». C'est enfin, à Kuśinagara, au pays des Malla, l'accession au Parinirvāṇa de celui qui, ayant franchi les limites de l'existence corporelle, laisse au « Nom », à la « Loi éternelle », le soin de survivre au corps mortel.

Evolution historique

Du vivant même du Buddha, la Communauté (*Saṅgha*) s'est constituée peu à peu. Elle s'est progressivement organisée et sédentarisée, au moins pendant la saison des pluies. Bien qu'à regret, les femmes y ont été admises sur la prière d'Ānanda. La Loi (*Dharma*) reste à codifier : ce sera la tâche des Conciles, ou *Sangīti*, dont le premier, réuni quelques mois après la mort du Bhagavant à l'initiative de Mahā-Kāśyapa, groupe cinq cents *arāhant* à Rājagṛha. Le second est réuni, à Vaiśālī quelque cent ans plus tard, sur l'initiative de Yaśas, disciple d'Ānanda. C'est peu après que se produit une première scission, sur un point de discipline, mais non de doctrine, entre les Sthavira ou Thera, les « Anciens », et les Mahāsāṅghika (de *Mahā Saṅgha* : la « Grande Communauté »). De tels fossés, dès qu'ouverts, ne peuvent que se creuser davantage : d'abord limitée aux règles du *Vinaya*, la mésentente finira par s'étendre aux méthodes de réalisation spirituelle tout entière, et s'aggravera au fur et à mesure que la dissémination

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

répandra les deux tendances dans des aires géographiques différentes. Mais ceci nous conduit fort loin.

Revenons au IIIe siècle A.C. Après le raid d'Alexandre et la fondation de l'empire Maurya par Chandragupta, Aśoka Piyadasi est monté sur le trône aux environs de 260 : son règne sera, pour le Bouddhisme, une période d'intense rayonnement dans l'Inde et hors de l'Inde. Non qu'on puisse légitimement qualifier Aśoka de roi bouddiste au sens total que conférerait à ce mot l'Occident. Il n'en est pas moins vrai que son obédience personnelle au *Dharma*, la morale paisible qu'il contribue à répandre, ses *stūpa*, ses remarquables édits sur rocs et sur piliers, ses envois de missionnaires, non seulement dans l'Inde entière, mais à Ceylan, en Birmanie, en Bactriane et jusqu'en Asie mineure, le Concile de Pāṭaliputra enfin, marquent pour le Bouddhisme la période la plus faste qu'il ait connue dans l'Inde.

C'est aux environs de 241 A.C. que se réunit ce troisième Concile, rassemblant mille *arhant*. Si elle doit trancher des différends entre communautés et entre sectes — à la suite de quoi les Sarvāstivādin semblent s'être retirés au Kashmīr —, l'Assemblée s'applique aussi à codifier la récitation du canon.

En mourant, Aśoka lègue tout le territoire de l'empire, « *d'océan à océan* », à la Communauté bouddhique, mais ses successeurs font preuve d'un zèle bien moindre, et la dynastie Maurya disparaît d'ailleurs en 183. Le *Senapati* (général) Pushyamitra, qui s'empare du pouvoir, semble être l'auteur de persécutions. Par contre, les religieux bouddhistes trouvent le meilleur accueil auprès des souverains grecs installés dans le Nord-Ouest, et les controverses établies avec l'un d'eux, Ménandros, par Nāgasena, sont à l'origine du fameux *Milindapañha*, « les « Questions de Ménandre ». Les mêmes contacts indo-grecs, établis dans la même région, feront naître un peu plus tard l'art gréco-bouddhique du Gandhāra. Les nombreux envahisseurs du début de notre ère (Saka et Parthes notamment), ne paraissent pas non plus avoir été hostiles au Bouddhisme. Quant au chef des Yue-tche (ou Kushān), qui devient l'empereur Kaniṣka, c'est à son tour un grand protecteur du Bouddhisme.

Cette époque d'effervescence politique n'est pas moins foisonnante sur le plan doctrinal : l'âge de Kaniṣka est aussi celui du *Lotus de la Bonne Loi* et des *Prajñāpāramitā*. Il précède de peu Nāgārjuna. La naissance du Mahāyāna ne résulte pas d'un schisme sectaire — même si l'atmosphère spirituelle des Mahāsāṅghika la favorise —, mais d'une tendance profonde dont on peut penser qu'elle exista dès l'origine. C'est un véritable retour aux sources, dont la nécessité est un peu partout ressentie, sans que, pendant plusieurs siècles, on puisse faire état d'une localisation géographique bien nette. Pourtant, la diffusion

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

s'amorce vers l'Asie centrale : introduit par les Saka et les Kushān d'abord au Turkestan, le Bouddhisme atteint la Chine par la même voie dès les débuts du Ier siècle semble-t-il.

Quelques dizaines d'années plus tôt cependant (Ier siècle A.C.), les « Anciens » ou Thera, groupés à Ceylan, avaient organisé sous le règle du roi Vaṭṭagāmaṇi, un grand Concile dont l'importance doit être soulignée mais qui consacrait, sinon une rupture, du moins un particularisme doctrinal et régional. Le Bouddhisme avait été introduit à Ceylan par le moine Mahinda, fils ou frère supposé d'Aśoka, et la tradition rapporte que leur sœur Saṅghamitra y avait elle-même apporté le rejet du pippal de Bodh-Gayā dont le descendant est visible aujourd'hui encore. Mahinda avait livré l'enseignement oral de la Doctrine. Le grand Concile, tenu à l'Alu-Vihāra de Matale, décida d'en fixer le texte par l'écriture. La langue sacrée choisie fut celle du Sud, le *māgadhī* ou *pāli*, l'alphabet, celui de Ceylan. Pendant vingt-cinq années, les textes dictés par des récitants furent gravés au stylet sur des feuilles de latanier, et déposés, selon leur destination, dans trois grandes corbeilles : l'une pour le *Vinaya* (Discipline), la seconde pour les *Sutta* (Enseignement du Maître), la troisième pour l'*Abhidhamma* (Exégèses de forme scolastique), d'où le nom de *Tipiṭaka* (Trois Corbeilles) donné au canon pāli. On conçoit l'énormité de ce travail patient, pieux, impersonnel, dont on peut aujourd'hui retrouver le cadre escarpé sur la route qui mène de Kandy à l'ancienne capitale Anurādhapura.

Un siècle plus tard, Kaniṣka réunissait à Jālandhara, au Kashmīr, un Concile de cinq cents *arhant* qui rédigeait, lui, en sanskrit, la langue sacrée du Nord, celle du Brahmanisme, divers textes relevant de l'*Abhidharma*.

Si l'ère gupta est une période économique et artistique brillante, si elle voit naître Asaṅga et Vasubhandu, fonder la célèbre et rayonnante Université de Nālandā, peindre les grottes d'Ajaṇṭā, le pèlerin chinois Fa-hien atteste qu'elle est cependant plutôt, pour le Bouddhisme, une période de déclin, ou tout au moins de difficultés. L'invasion des Huns hephtalites, au Ve siècle, accumule des ruines dont le pèlerin Hiuan-tsang, deux siècles plus tard, peut encore évaluer l'ampleur. Certes, en ce même VIIe siècle, dans le Nord de la péninsule, le roi Harṣa Vardhana remet-il en honneur la tolérance et les libéralités d'Aśoka, et accueille-t-il chaleureusement le voyageur chinois. Mais cette brève période de faste est la dernière. L'année même où Hiuan-tsang quitte l'Inde, s'amorcent les premières attaques musulmanes ; le Sīnd est occupé en 712, des tentatives — infructueuses — sont faites contre le Dekhan. Peu à peu, le Magadha, foyer primitif du Bouddhisme, tend à en devenir le refuge. Quand, enfin, en 1197,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
le Bihar conquis, Bahtiyar Khilji détruit l'Université de Nālandā, on peut dire que le Bouddhisme a cessé de vivre en Inde.

Il serait évidemment simpliste d'admettre que les circonstances de l'histoire sont les seules ou même les principales causes de cet échec. Nous avons vu que, dès le Concile de Vaiśālī, de graves failles étaient apparues dans l'unité du Saṅgha, et que les divisions n'avaient cessé de s'approfondir. « *Les Ecoles* [...], écrit Hiuan-tsang, *sont constamment en lutte et le bruit de leurs discussions passionnées s'élève comme les flots de la mer* [...]. *Il y a dix-huit écoles qui s'arrogent chacune la supériorité.* » Déjà, au Vᵉ siècle, Vasubhandu annonçait le « *dernier souffle* » de cette maison divisée contre elle-même.

A la même époque, et tandis que se développait le byzantinisme des sectes, la Doctrine s'intériorisait dans le Tantrisme et s'y combinait à des apports śivaïtes. Vers le VIᵉ siècle, les Hindous n'hésitent pas à admettre le Buddha parmi les *avatār* de Viṣṇu, ce que plus tard confirment plusieurs *Purāṅa*. Parallèlement, le mouvement né de la *Bhagavad Gītā* favorise la *bhakti*, ou voie dévotionnelle, plus accessible que l'intellectuelle *jñāna*. Enfin, au VIIIᵉ siècle le grand Śaṅkara provoque une véritable renaissance hindoue, grâce à la doctrine de l'*Advaita Vedānta*, fondée sur son commentaire des *Brahma Sūtra*, si proche en tant de points du Bouddhisme que Śaṅkara peut être appelé *Prachanna Buddha*, « Bouddhiste déguisé ». Sa réforme s'étend d'ailleurs, non seulement à la doctrine, mais à l'organisation des *Sannyāsin* en un véritable ordre monastique. On conçoit que ces divers éléments tendent à rapprocher Hindouisme et Bouddhisme au point que le second ne se justifie bientôt plus en tant que doctrine distincte et finit par s'absorber dans le premier. C'est en grande partie chose faite au IXᵉ siècle. La destruction de l'Université de Nālandā n'est pas un fait historique déterminant : c'est un symbole. Elle consacre, mis à part quelques îlots tardifs, la disparition du Bouddhisme dans l'Inde.

Diffusion et perspectives

Au-delà du domaine indien, nous l'avons vu, la Doctrine avait commencé à se répandre sous le règne d'Aśoka. Non seulement Ceylan avait été atteinte, mais la Birmanie, les marches du Nord-Ouest, et même l'Extrême-Orient. Nous avons dit comment la souplesse d'adaptation du Bouddhisme au cadre social permettait cette extension. Il n'est pas moins vrai que, dans une telle tradition, les divisions, l'échec même dans son foyer originel, présentent un certain aspect « providentiel ». Il n'est pas douteux que la « polarisation » de la Doctrine a favorisé sa diffusion dans des régions aussi différentes que le Sud-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Est asien d'une part, l'Asie centrale, le Tibet, la Chine, la Corée et le Japon d'autre part.

Le tableau chronologique que nous publions ci-après donne une idée aussi complète que possible de cette expansion. Rappelons-en les grandes lignes.

C'est par le Kashmīr et le Tarim, par la Route de la Soie, qu'aux environs de notre ère le Bouddhisme primitif pénètre en Chine, sous des aspects très divers d'ailleurs, et en empruntant, d'abord, à défaut d'autre, le vocabulaire taoïste. Il faudra les voyages des grand pèlerins Fa-hien (début du V° siècle), Hiuan-tsang et Yi-tsing (VII° siècle), les traduction de Kumārajīva (fin IV° début V°) et de Hiuan-tsang encore pour que se précisent les doctrines sur la base de textes rigoureux. Toutefois, dès le II° siècle, le Parthe Ngan Che-kao avait apporté l'Amidisme à partir duquel se développera, au Mont Lu-chan, la fameuse secte du Lotus Blanc (IV° siècle). En 520, Bodhidharma, que la tradition fait arriver par mer, introduit le *Dhyāna,* qui deviendra *Ch'an* en Chine et *Zen* au Japon. La sinisation rapide de cette secte sous l'influence du Taoïsme, la création, au VI° siècle, de la secte *T'ien tai* (qui deviendra le *Tendai* japonais) montrent, d'une part que les formes contemplatives, intuitives du Bouddhisme sont les mieux acceptées par la Chine, d'autre part qu'elle sait créer elle-même des formes originales, lesquelles trouveront leur place entre le Taoïsme et le Confucianisme, sans s'opposer foncièrement à aucun des deux aspects de la Tradition locale.

Introduit au Japon par l'intermédiaire de la Corée, le Bouddhisme s'y développe sérieusement à partir du VI° siècle. Là aussi les formes sont multiples et originales, encore que la plupart trouvent leur source sur le continent voisin. Les principales relèvent de l'Amidisme et du Zen. Implantées auprès du Shintoïsme, elles vivent en paix avec lui depuis treize siècles.

Adaptation locale non moins importante, le « Lamaïsme » tibétain ajoute aux éléments tantriques une influence certaine du Chamanisme bön-po. Le véritable fondateur en est Padmasambhava, encore que le Mahāyāna ait été introduit dans le pays un siècle avant lui, vers 640, à travers le Nepāl. Marquons quelques grandes dates : la sublime école de Marpa et Milarepa au XI° siècle, la conversion de Qubilai Khan en 1270, la réforme de Tsong-kha-pa à l'aube du XV° siècle. La particularité la plus étonnante du Bouddhisme tibétain est qu'il assume, outre l'autorité spirituelle, le pouvoir temporel sur le pays depuis huit siècles.

La diffusion du Bouddhisme dans la « plus grande Inde » du Sud-Est est loin de présenter, à l'origine, la relative homogénéité qui est celle de l'actuel Theravāda. Si Ceylan et, probablement, la Bir-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

manie, ont été touchées par les missionnaires d'Aśoka, la pénétration dans la péninsule indochinoise et l'Insulinde est le fait des « marchands de mer », la conséquence d'une expansion politique et commerciale, on pourrait presque dire d'une colonisation. La date du mouvement est difficile à préciser, mais elle est vraisemblablement antérieure au IIIe siècle, époque à laquelle l'existence du Bouddhisme — et du Brahmanisme — est attestée dans la plupart des pays du Sud-Est, au Founan et au Champa notamment. Il semble — mais c'est une simplification grossière — que ce Bouddhisme est d'abord de tendance hīnayāniste, que le Mahāyāna pénètre dans la région, ou même, comme au Cambodge, y devienne prépondérant aux environs du VIIIe siècle, pour décliner ensuite et disparaître : au XIIIe siècle au Cambodge, sous la pression du Theravāda, fidèle aux méthodes primitives, apporté par les envahisseurs thaï ; au XVe siècle en Indonésie et en Malaisie, sous la pression de l'Islam. Ainsi s'est constituée une unité doctrinale qui, de Ceylan au Cambodge et au Laos, est aujourd'hui à peu près complète.

Actualisation

Car il importe de ne pas considérer le Bouddhisme sur le seul plan rétrospectif, mais de l'examiner rapidement dans le cadre du monde actuel. Monde si peu favorable au développement de la spiritualité mais dans lequel, pourtant, et si peu significatifs que soient les chiffres, le Saṅgha compte plusieurs centaines de millions de membres, ce qui en fait l'une des plus grandes communautés universelles.

Dans les pays Theravādin, les positions demeurent fermes : à Ceylan, siège de la moderne *World Fellowship of Buddhists* ; en Birmanie, qui abrita les Ve et VIe Conciles (Mandalay en 1871 et Rangoon en 1954) ; en Thailand, au Cambodge et au Laos, où le Theravāda est pratiquement religion d'Etat. Il est pourtant à craindre, en dépit d'une vitalité certainement accrue depuis quelques décades, que la contribution du Saṅgha à l'actualité sociale, voire politique, que la « modernisation » de l'enseignement religieux réalisée ici ou là, ne finissent par être gravement dommageables à l'aspect contemplatif — donc essentiel — de la vie bouddhique.

Si le Japon s'est plus ouvert encore aux influences de l'Occident — à tel point qu'il est devenu le centre le plus brillant des études bouddhiques modernes —, le considérable enrichissement que lui a apporté la spiritualité du Zen, du Tendai ou du Shingon, pour ne citer que les tendances principales, est bien loin de s'amenuiser. Si le mouvement syncrétiste contemporain n'a pas réussi beaucoup mieux que celui du VIIIe siècle, la renaissance du Bouddhisme, consécutive à la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

seconde guerre mondiale, ne s'effectue pas contre le Shintō, ni même à son détriment.

La situation est plus incertaine sur le continent. Quoi qu'en disent les « Jeunes Bouddhistes » ou les représentants officiels de la *Buddhist Association of China,* les doctrines politiques de la Chine actuelle sont absolument incompatibles avec la spiritualité, *a fortiori* avec la vie contemplative. Il est indéniable que, pour des raisons de pure opportunité, et sans doute à titre transitoire, le Bouddhisme est protégé, voire favorisé par le régime. Mais c'est au prix d'une entrée totale dans le « système », dont la dite Association n'est que l'instrument discret. Au prix donc d'une dissolution à terme.

On voit que les perspectives sont, ici et là, relativement favorables, mais qu'autour du monde bouddhiste comme autour de toutes les grandes Traditions spirituelles, s'amplifient et se précisent les facteurs de désagrégation du monde moderne. Si la Doctrine ne devait plus tendre un jour que vers une influence morale et sociale édulcorée, et somme toute affadissante, on ne voit plus quelle espérance pourrait s'offrir à elle, sinon le « nouvel avènement », celui du buddha Maitreya.

*
* *

Le travail collectif que nous présentons aujourd'hui exposé, situe et, dans la mesure du possible, pénètre. Il n'a certes la prétention de changer ni le cours de l'histoire, ni celui de l'évolution interne du Saṅgha : l'un et l'autre sont fruits de l'impermanence, et qui donc saurait lui échapper ? Nous aurions cependant atteint notre but — et nous nous serions rapproché de celui que s'est, dès sa naissance, assigné *France-Asie* —, si tel lecteur d'Occident découvrait à travers ces pages un univers neuf, riche et divers à la fois, digne de respect et d'amour ; si tel lecteur d'Orient y voyait l'occasion ou le prétexte de faire retour sur lui-même, de chercher à préciser fût-ce le plus infime détail, de dire ce que nous ne pouvions nous-mêmes exprimer à sa place, parce qu'il est issu du plus profond du cœur. Seul le chemin se laisse apercevoir, « *la Fin est indicible* » (1).

(1) *Dhammapada,* 218.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. VI. — Hōryūji (Japon). Śākyamuni (VIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

V

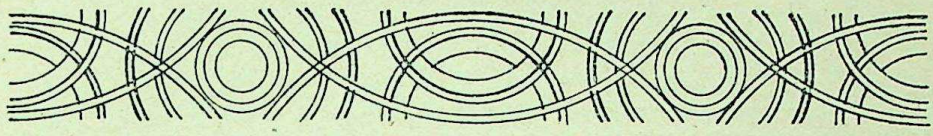
Le Bouddha

Le permanent Message

Gotama the Buddha

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Le permanent Message

par

Thubten TENDZIN

L'année du Buddha Jayanti a été marquée, comme il convenait, par de joyeuses cérémonies partout où la mémoire du Grand Pèlerin est précieusement conservée : des milliers de fidèles ont porté leurs offrandes aux *stūpa* et aux temples, tandis que d'autres, comme dans le présent volume, ont offert leur contribution en commentant divers aspects du Message sacré qui, par la bouche du Lion des Śākya, fut jadis adressé pour l'illumination d'un monde obscurci et souffrant.

Si déjà à cette époque l'humanité avait un urgent besoin de lumière, que dire de notre temps ? Tout au long de l'histoire des hommes, nulle génération n'a été plus éloignée que celle-ci de tout ce que le Buddha est venu enseigner, et jamais non plus l'homme ne s'est montré plus attaché à ce qui fatalement l'enchaîne aux roues du *saṃsāra* : c'est pourquoi tout rappel est opportun qui stimule l'attention, fût-ce d'un petit nombre, sur les principes dont la tradition, à travers toutes ses formes authentiques, est le témoin implacable. Sans de semblables rappels, en effet, comment, face aux profanes attraits du monde moderne, les hommes renonceraient-ils à leur actuelle passivité ? Nous n'en sommes plus, il faut bien le dire, au stade où l'on pourrait se contenter de moins qu'une prise de conscience totale, un radical changement de perspective, tel qu'il en doit précéder toute réforme digne de ce nom. C'est précisément ce qu'a enseigné le Buddha en plaçant la « Vue juste » comme première borne sur l'Octuple Noble Chemin. En fait, à partir du moment

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

où débute ce qu'on pourrait appeler une « vue *nirvāṇique* » de la réalité, les obstacles à une parfaite vision commencent par là même à perdre une partie de leur opacité. En revanche, là où une « vue *saṃsārique* » des choses est encore ouvertement ou tacitement acceptée, toute tentative d'amélioration humaine est condamnée et, pour sincères que puissent paraître les intentions, on n'en peut attendre d'autres fruits que ceux de l'ignorance, porteurs de germes de nouvelles douleurs et d'impermanence.

Une sérieuse prise de conscience est indispensable et urgente. L'alternative à un tel réveil est d'acquitter la rançon de l'inconscience jusqu'au dernier sou, rançon qui, à l'échelle mondiale, apparaît sous la double forme de destruction massive — feu de salve de Māra — ou de ce que serait la création sur terre d'un paradis de fous, où le « bien-être » humain serait conçu comme pouvant se dispenser de toute Norme spirituelle — cette vieille séduction des filles de Māra affublées selon le goût de notre temps. De ces deux possibilités on ne peut dire quelle serait, à la longue, la pire.

Pour ceux que les circonstances obligent à faire face à une crise de cette ampleur, le recueillement et un retour aux principes originels, ainsi qu'à leur propre Centre, devient affaire de première urgence. Une telle prise de conscience, pour être effective, impliquera à la fois *prajñā* (Sagesse) et *upāya* (Méthode), cette inséparable syzygie : cela suppose une claire perception des aspects essentiels du *Dharma* et leur actualisation par une conception de vie revisée en fonction de cette sagesse. La concentration sur le *Dharma* apparaîtra alors comme la vision (la « théorie » selon l'étymologie du terme) à mettre en pratique par les *upāya* convenables ou moyens spirituels. Sur les plans formel et pratique, ces moyens comportent le conformisme rituel au sens le plus large et la pratique des vertus comme facteurs auxiliaires, mais néanmoins indispensables à tout éveil de la Connaissance. Pour des raisons semblables, le champ de l'*upāya* comportera également l'observance des canons traditionnels dans l'art et les sciences, grâce au discernement et à l'emploi conscient des « supports » compatibles avec la tradition, au double point de vue de l'utilité et du symbolisme.

Afin d'ordonner et d'équilibrer correctement notre vie, on ne doit pas oublier que toute spiritualité réclame des moyens concomitants, qu'on pourrait appeler « concrets ». Elle est l'ennemie des abstractions, tandis que la mentalité profane s'en délecte. Là réside la différence entre une doctrine traditionnelle, « non humaine » quant à ses sources et à sa fin, et une « philosophie » uniquement fondée sur la ratiocination. En fait il n'est pas, en cette matière, d'expressions plus impropres que celles de « philosophie bouddhique » ou « philosophie hindoue » qui, cependant, se retrouvent communément dans la bouche et sous la plume de ceux-mêmes qui devraient connaître leur insuffisance. Cela ne peut qu'étayer la tendance moderne qui veut réduire la fonction même du Buddha et des autres grands « Révélateurs » à des dimensions purement humaines, en éliminant tout élément transcendant et en traitant les enseignements

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sacrés comme s'ils étaient issus de cogitations plus ou moins heureuses. On ne saurait trop répéter qu'un buddha n'est pas un « penseur » — pas même le meilleur penseur de tous —, ni un « réformateur social », ni un « révolutionnaire d'avant-garde », ni un philosophe moralisant, pour reprendre quelques-unes des qualifications qui lui ont été appliquées à diverses reprises par les porte-paroles du modernisme occidental et de ses imitateurs d'Asie.

Que le Buddha ait été un homme, et par là même capable d'activités rationnelles quand c'était nécessaire, n'a jamais été mis en doute. S'il en avait été autrement, d'ailleurs, comment sa vie pourrait-elle être un exemple de la perfectibilité de la nature humaine ? Mais cela n'implique pas pour autant qu'il n'ait été qu'un homme et rien de plus. Car s'il n'était que cela, ou si aucun être n'était que cela dans un sens absolu, la libération de la servitude existentielle, qu'il a prêchée, se réduirait à une chimère. Ce qui est *de soi* conditionné par des limites quelles qu'elles soient, ne saurait sans contradiction échapper à cette inéluctable limitation et s'affranchir en ne gravissant que les échelons de son propre conditionnement. L'évidente absurdité d'une telle hypothèse ne l'empêche pourtant pas de trouver crédit parmi ceux qui veulent adapter le Buddhisme au culte sentimental de l'« humanité », très en vogue de nos jours. Une non moins grave absurdité consiste à concevoir la relativité du monde phénoménal comme absolument irréductible, ce qui revient à dénier toute possibilité de Délivrance dans le sens véritable. C'est une conception qui, pour plusieurs raisons contingentes ou par suite d'un simple manque d'intuition métaphysique, a cours dans diverses écoles chrétiennes aussi bien que chez les matérialistes déterminés à qui elle appartient en propre.

La réalisation d'un buddha, en partant de l'état humain, est une démonstration de la buddhéité latente dans l'homme. L'intellect, malgré les voiles de l'ignorance, peut aisément saisir cette conjonction qui, justement, rend possible la Délivrance ; il en serait de même, naturellement, avec toute autre forme sous laquelle un buddha choisirait d'apparaître dans ce monde-ci ou dans d'autres : sous ce rapport le *saṃsāra* est un et la condition humaine, bien que « centrale » par rapport à d'autres êtres situés au même degré d'existence, ne saurait pour cette raison être tenue pour absolument privilégiée. Sinon, quel serait le sens des nombreuses allusion faites dans les Livres sacrés à la possibilité de « *la délivrance jusqu'au dernier brin d'herbe* » ?

Néanmoins, le fait de se trouver sur l'Axe passant par le centre de tous les mondes justifie le dicton sur « *l'existence humaine difficile à obtenir* » et sur le danger de gâcher une si rare opportunité : car la Délivrance, en partant de n'importe quelle situation (appelée, par opposition à la condition humaine, « périphérique ») — et en dépit de l'étendue de ses possibilités intrinsèques — implique nécessairement que l'état humain, ou un état équivalent s'il s'agit d'un autre monde, soit préalablement atteint ; autrement dit, il est indispensable de se centrer sur l'axe même, qui est le *sūtra* dans un sens prééminent, le fil de bud-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dhéité passant par le cœur de chaque être. Humainement parlant, en effet, le *sūtra* en tant que fil reliant au véritable Centre, est ce qui indique à l'homme son essentielle direction : la vie spirituelle et la voie initiatique. Tel est également le sens général du mot *sūtra* pris dans son acception scripturaire la plus usuelle, en tant que désignant les moyens de retrouver un centre que le regard humain ne sait plus déceler. Envisagé sous l'angle complémentaire comme étant ce qui relie le Centre à l'homme, le *sūtra* désigne le moyen de transmission de l'influence du Buddha, la tradition, l'écoulement de sa grâce. Chacun de ces aspects, selon le cas, peut être prédominant pour des raisons d'opportunité ou de méthode, mais aucun ne peut être entièrement renié ou ignoré, puisque, isolés l'un de l'autre, ils sont aussi inconcevables que les deux images de la vision physique ordinaire.

Le Buddhisme comporte ses propres voies d'amour et de grâce, ainsi que ses moyens plus typiques de Connaissance et d'effort yoguique ; selon le cas, chacun d'eux peut s'appeler « *la* voie », parce que constituant une spécification adéquate à des fins ou à des circonstances particulières. De toute façon, et quelle que soit sa forme apparente, il n'est pas de « voie » buddhique sans fondement intellectuel, comme il n'en est aucune qui puisse exclure l'élément de grâce, ne fût-ce que pour l'évidente raison de l'insuffisance des ressources humaines, « voie » et « voie » ne pouvant être distinguées qu'en fonction de tel élément dominant et de tels autres qui ne sont qu'implicites. Il en est de même quant à la distinction plus large que comportent les termes *Mahāyāna* et *Theravāda,* qui n'est valable que sur son plan et dans des limites données. Seule une confusion entre les éléments formels et méthodiques d'une part et les éléments essentiels de l'autre, peut faire croire à une irréductible opposition.

Sans la grâce du Buddha, tout effort humain est voué à l'échec. Mais si cet effort est arrêté, l'homme est alors, lui-même, auteur de son propre échec. Tel est le permanent et unique message, *akaliko dhamma.* C'est à nous de lui prêter attention et d'en vivre, ici-bas et dès maintenant.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Gotama the Buddha

by

G.F. ALLEN

« Those who adore the gods, thinking that they are different from themselves, such men the gods make their beasts of burden. »

BRIHADARAYAKA UPANISHAD

The history of Indian religious thought tells of three great sages of the name of Gotama (Sanskrit : *Gautama*). Our Gotama, the Buddha — whose philosophy of life can be summed up as following the Middle Path between extremes — takes centre place in the chronology : before him came the mythical primitive philosopher Gautama, Kapila, the founder of the classical Sāṃkhya school ; while Gautama Akṣapāda, founder of the the Nyāya school, lived after the Buddha.

In spite of the millions of images of Gotama Buddha that exist, his physical features remain unknown. Tradition tells that his parents were the king and queen of Śākya — a State in the Himālayan foothills about the size of Yorkshire or Connecticut. Modern historians are of the opinion that Śākya was already tributary to the great king of Kośala, which country, together with Magadha, were the two dominant powers of Northern India during the Buddha's lifetime ; and that therefore it is unlikely that Gotama's family were more than wealthy land owners. Śuddhodana, Gotama's father, is styled *'rāja'* in some of the Buddhist scriptures (e.g. *Dīgha Nikāya,* xiv), but others of the nobility, including his cousin Bhaddiya, are also referred to as « the *rāja* » (*Khandhaka Culla Vagga*, vii) — while elsewhere 'Śuddhodana the Śākya' is clearly spoken of as an ordinary member of the com-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

munity. Apparently Śākya enjoyed home-rule on a democratic basis under which members of the *khattiya* (warrior) family of Gotama were elected chief for a definite term of office. The inventiveness of believers was capable, as time went on, of exaggerating '*Khattiya*' to 'King'.

We are told that Śuddhodana owned three 'palaces', or estates : but wealthy Indians customarily possess two or or three residences in which they may spend the hot, the cool, and the rainy seasons.

Before Gotama became self-Awakened — thereby winning for himself the title *Buddha*, — his parents, it is said, named him 'Siddhattha'. *Siddhattha* means 'he whose aim is accomplished' ; and this is supposed to refer to a vow made in a distantly previous lifetime when, as a *bodhisatta* or potential *buddha*, he swore that he would ultimately attain *Buddhahood*.

Many of the incidents of Siddhattha's early lifestory may have been borrowed by later Buddhist authors from previous and from fairly contemporary national Indian sources, for certainly several of them are shared with other famous figures. The *Rāmayāna*, for example, (which perhaps derived its material from so far back as the 10th century B.C.) presents some striking similarities. Rāma, like Siddhattha, wins his bride by contest with other suitors in riding and archery. Although this was evidently the custom among the Āryan nobility, the description of how the hero amazed all present by his remarkable prowess is repeated in detail... Ultimately Rāma (also) flees the realm, which he (also) does in the company of his favourite groom : '*Later*', relates the Epic, '*Rāma sent back his charioteer, and casting off his royal garments, clad himself in apparel like that of an ascetic*'.

In the *Thera Gāthā*, an Indian Buddhist canonical work which the commentators admit to be in parts no earlier than the Pāṭaliputta Council (held 2½ centuries after the Buddha), Rāhula is made to say : « *I am son of the Buddha* ». That Siddhattha did have a wife and child may be readily assumed, for it has ever been the custom that Indians marry and have children. At the same time, the account handed down as to how, having resolved to abandon family life, Gotama took one last look at the sleeping mother and babe before leaving them and leaving all that he would have inherited, the distateful spectacle of worn-out nautch girls lying about the place, together with other particulars, is told almost word for word of Yasa, who was the son of a Kasian capitalist reputed to be a millionaire, and who became one of the Buddha's first followers (cf. *Khandhaka Mahāvagga* i, 7, i, 2 ; and *Jātakatthakatha* i).

Very striking too are the numerous close similarities between Gotama Buddha and his contemporary the Mahāvīra, both as regards their personal histories, the philosophical systems they taught, and the adventures which, in their early years, befell the respective *saṅghas* or orders of mendicants

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

founded by the two great sages. More astonishing still is the identity of circumstances relating to the ministeries of the Buddha and Christ : items describing personal attainments, miracles, and temptations — whereas Jesus was some 563 years Gotama's junior in the chronology of years.

Faith and fanaticism are enemies of truth. It is not difficult to understand how religious effusiveness produces inventions and exaggerations ; and when, in the case of Gotama, we familiarize ourselves with the greatness of His Teaching and dwell upon the nobility of character that was undoubtedly his, we cannot feel unsympathetic towards the impulses that prompted this fervency. On the other hand, the impartially critical scholars of recent decades, who have exposed one legend after another, cannot be blamed for the scepticism which led to the Buddha's confusion with Gautama of Kapilavattu and which finaly threatened the very existence of the founder himself !

Brahmin literature seems to be curiously silent as regards Gotama Buddha, the man, as well as the system he taught. Buddhists explain this by saying that the brahmans refused to recognize their existence. It is true that the religion of Buddhism ultimately swept the whole of India, compelling Brahmanism to go underground for many years. It is important to take into account that Gotama was a *khattiya*, and that for this reason orthodox brahmans were loath to admit him as even their rival.

The brahmans likewise shut their eyes to that other great free-thinker of the warrior class, Mahāvīra, 'The Great Hero', who also had a substantial following, the members of which became known as the *Jainas*. But both the Buddhist and Jain records make mention of the other : the criticism was mutual !

Whether or not the details partaining to the Buddha-to-be's early life are true or not, they add nor detract nothing from his *Dhamma* (Teaching). It were sufficient to quote the words attributed to the Buddha himself (*Suttanipāta* iii, 1), with which as a young ascetic he describes himself to Bimbisāra, the king of Magadha :

> « *Hard by Himālaya, in northern Kośala,*
> *Extends a land and people, rich and brave,*
> *Śākya my country and my clan.*
> *Of solar lineage...* »

Several of Gotama's earliest years as a wandering ascetic were passed in Magadha, and it was in that kingdom that he began to earn the reputation of being a wonderful philosopher and a holy man far above the average of holy men : one, in fact, whom the people of those parts called « a *buddha* » — one whose wisdom was perfect. Some of Gotama's first disciples were brahmin free-thinkers who had found their spiritual progress stifled by the rigid orthodoxy, the conventional rulings and actual hypocrisy of their fellows ; while others looking to Gotama as their preceptor

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

were *anāryans* — natives of indigenous stock. Not only was this significant as a pointer to the spirit that pertained among those who subsequently came to form the *Saṅgha* or society of mendicants that adopted the Buddha's philosophy of the Middle Way and Not Self, but also it is indicative of the degree of tolerance that must have been enjoyed in eastern *Āryavarta* (the Āryan country) — that is, beyond the thrall of the brahmin land (*Brāhmashideṣa*).

It is said that the large numbers of young men whom the Buddha attracted to his way of life created throughout Magadha a great sensation. The earlier decision of Yasa, the son and heir of the Kasian millionaire, to renounce the world and follow Gotama, must also have caused a stir in Banaras society. Gotama's reputed advice to the wealthy would-be adherent, to « *go away and think it over again carefully* », sounds typical of the tranquil Sage, and comes in marked distinction to the self-advertisement that some of the philosophic preachers and notorious disputants of the day would have been so eager to enjoy.

The Pāli Canon contains the earliest records of the Theravādin Buddhists and still appears to be, on the whole, the most primitive documentation of Gotama's *Dhamma* that has survived. It gives no connected life of the Buddha in its earlier books, the *āgamas* and apart from an embellished sketch of the first two years of the Awakened One's ministry in the *Mahāvagga* of the *Vinaya Khandhaka*, we do not find any coherent career traced until we come to the Buddhist Sanskrit poetry of the Sarvāstivādin sect, and to the Pāli commentarial literature.

The details that one reads in many a book on Buddhism to-day regarding Gotama's life as a teacher and founder of an order of monks, interesting and attractive though they may be, can not claim the impartial student's unreserved credence. Legends emanating from the medieval Sinhalese *vaṃsas* (chronicles), or later Pāli commentaries and sub-commentaries, are too often confused with canonical scripture and even historical facts. The purist remains interested only in what the Buddha taught, and not in what generations so much later than Gotama said that He taught.

On the other hand it may be assumed that the Śākyan sage expounded his philosophy in the manner conventional at the time, that he talked in the dialects of both Kośala and Magadha, while sometimes, when in the North, he probably made use of local *patois* ; although literal translations from a long dead Oriental language into a modern European one, more wooden than colloquial in effect, may make it difficult for us to realize. At least there is some evidence that the Buddha advised his disciples to preach in the vernacular whenever occasion arose, and it early became a rule with his monastic followers that they repeated their philosophy lessons each in his own dialect (*Cullavagga* v) [1]. Like so many spiritual

(1) See *Book of the Discipline*, Vol. 5, p. 194, where *pariyapunitum* means to learn by heart.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Indians, Gotama would read another's thoughts ; and we may be sure that he readily transmitted his own to individuals who were ready to benefit therefrom.

A great many of the philosophical epithets and items of metaphysic employed by the Buddha were Vedic in origin and were in common use by the brahmin teachers of his time ; but to these expressions Gotama would give his own peculiar, right (*samma*) interpretation. Sometimes he recounted folk stories — several of them already ancient among the Indians of the 5th century B.C. — to illustrate or compare with his code of ethics. Among his listeners were numerous learned brahmans 'well versed in the Three *Vedas*' (i.e. the *Rig*, *Yajur*, and *Sama Vedas*), and when they put cunning questions to the Śākyan Sage it is evident from numerous ancient texts that always was Gotama most tactful and careful not to offend their feelings. For although he positively condemns prejudice itself, as he condemns desire itself, he avoids every unkind reference to an individual's personal beliefs as he does to an individual's personal weaknesses. Always his strength enabled him to be tolerant. He was never dogmatic, never imposing himself upon another ; he promulgated no 'commandments', neither did he seek to 'convert'. He was content to observe that, '*He who has eyes will see*'. He stated facts and never generalized. No God is called in by Gotama to play any part in his system of self-liberation ; and while no god, nor -ism attached to the name of any god, is ever attacked, the words that we read at the head of this essay might well have been his own.

For the sincere brahman Gotama had the highest respect, and he makes use of '*the true brahman*' as a criterion or expression of excellence. Often he adopts his questioner's phraseology, putting new meaning and life into words that had become conventional and stale ; and thus, by defining the enquirer's own phrases, he broadens for him, as it were, his outlook, leading him gently to the right view, the right path.

The Buddha must often have been travelling, wandering while teaching his *Dhamma* from place to place. One may picture him, with bare feet walking in the morning and the evening, resting during the heat of the day, and upon moonlit nights covering many a beautiful mile of bright, tranquil countryside accompanied by a band of disciples, or with one faithful companion, or alone. Often he must have journeyed by boat upon the great river highways that intersected much of *Āryavarta,* or on occasion have waded across fords where no raft was forthcoming. For hour after hour He must have sometimes scaled ranges of sub-tropical hills, have picked His way along the ridges bordering pretty paddy fields, and paced serenely through noisy, smelly villages. While many a time must the tranquil Sage have lingered all day long in still forests, in remote jungle places

Like us, He was a human being ; and like Him, we may attain Nibbāna.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VI

Enseignement

L'essence de l'Enseignement du Buddha

La Doctrine du Kamma

L'enseignement fondamental du Bouddhisme

Le Bouddhisme comme expérience spirituelle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'essence de l'Enseignement du Buddha

par

le Vénérable NYANATILOKA MAHĀTHERA

Nous nous proposons de donner ici une brève introduction à l'enseignement original du Buddha, tel que nous le trouvons encore dans les pays bouddhiques de l'Asie du Sud, auxquels il a été transmis par les Textes sacrés écrits en pāli.

Beaucoup de nos lecteurs ne sont pas bouddhistes et, en bien des cas, l'enseignement original du Buddha leur est presque inconnu. Je sais qu'il n'est pas possible d'acquérir en peu de temps une connaissance solide et complète d'un sujet aussi profond et aussi vaste. Cependant, je pense que certains pourront utiliser quelques idées qui leur paraîtront importantes, et dont ils feront la base de recherches plus étendues dans ce domaine de la pensée ; et ce sera pour moi une grande récompense de savoir que ces lignes auront eu pour effet de détruire quelques-uns au moins des nombreux préjugés et des conceptions erronées qui faussent la connaissance de l'Enseignement du Buddha.

N'est-ce pas une ironie du sort que l'enseignement religieux le plus sensé au monde soit considéré par beaucoup d'Occidentaux comme une sorte d'idolâtrie ou comme un mysticisme ? Le grand philosophe allemand Friedrich Nietzsche le comprit, qui insista sur la sobriété absolue et sur la clarté du Bouddhisme : « *Le Bouddhisme,* écrivit-il, *est cent fois plus réaliste que le Christianisme. Il a accepté la responsabilité de poser les problèmes d'une manière objective et calme. Il a vu le jour après un développement philosophique de quelque cent ans. Aussitôt que l'idée de Dieu apparaît, elle a déjà rendu l'âme. Il n'y a pas de prière, non plus que d'ascétisme, pas d'impératif catégorique, enfin pas de contrainte,*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

même pas dans la communauté claustrale. C'est pourquoi le Bouddhisme n'incite point à faire la guerre aux autres religions. C'est justement contre les sentiments de revanche, d'animosité et de ressentiment que l'enseignement bouddhique s'oppose d'une manière vraiment impressionnante. »

*

* *

Avant d'entreprendre une explication de l'enseignement bouddhique, il est bon de faire en quelques mots la connaissance de la personnalité du Buddha. *Buddha*, c'est-à-dire « Eveillé » (littéralement : « celui qui connaît »), est le titre honorifique qui fut décerné au sage hindou Gotama à l'occasion de son Eveil sous l'Arbre de la *Bodhi* à Bodh-Gayā, dans l'Inde. Il naquit d'une famille princière de l'Inde du Nord, à Kapilavatthu, près de la frontière du Népâl actuel, dans la seconde moitié du VIe siècle avant J.-C. A l'âge de vingt-neuf ans, ayant renoncé à sa vie princière, il adopta l'existence errante d'un mendiant. Après six années de rudes efforts, il atteignit finalement son but : la délivrance du cycle des existences ou *sāṃsara*. Le Buddha lui-même décrit ainsi cette période : « *Avant d'atteindre, ô moines, l'Eveil complet, j'étais moi-même encore sujet à la naissance, à la vieillesse, à la maladie, à la mort, au chagrin et à l'impureté. Et c'est ainsi qu'après quelque temps, ô moines, étant encore jeune, aux cheveux bruns, dans la fleur de ma vie, je coupai mes cheveux et ma barbe. Je me vêtis de la robe jaune et m'en allai de la maison pour mener une vie errante malgré les pleurs et les lamentations de mes parents. Ayant ainsi fait vœu de mener la vie d'un religieux errant, je fis des efforts pour obtenir le plus haut bien, le Chemin incomparable qui mène vers la Paix Suprême.* »

Le futur Buddha étudia d'abord chez deux grands yogis qui avaient obtenu d'importants pouvoirs psychiques supranormaux. Mais aucun d'eux ne put le satisfaire, car leur enseignement ne menait ni à la véritable paix, ni à la délivrance spirituelle. C'est pourquoi il les quitta après avoir complètement assimilé leur enseignement. Il rencontra ensuite cinq ascètes qui pratiquaient les formes les plus sévères de la mortification, espérant ainsi obtenir la délivrance. Gotama se joignit à leur groupe. Il se soumit au jeûne et à la mortification avec une persévérance telle qu'il eut bientôt l'aspect d'un squelette. A bout de forces, il s'écroula. Il s'aperçut alors que la mortification physique est inutile et vaine, et qu'elle ne peut mener ni à la paix du cœur ni à la délivrance. Dès lors, il cessa jeûnes et mortifications et chercha refuge dans l'élévation morale et mentale. Il commença par contempler avec calme et sérénité la véritable nature de l'existence, et découvrit ainsi la seule et grande vérité, à savoir la loi de la Douleur, l'état d'insatisfaction que procurent toutes les formes de l'existence. Il comprit alors que la destinée des êtres vivants n'est point la conséquence d'un hasard aveugle, pas plus qu'elle ne dépend de l'action arbitraire d'un créateur imaginaire, mais qu'elle est nécessairement causée par les actions qu'ils ont eux-mêmes accomplies lors d'existences antérieures : telle est la loi du *kamma*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Il porta son regard sur les malades et les lépreux, et ne vit dans leur misère et dans leurs souffrances que les résultats du *kamma*. Il regarda l'aveugle et le paralytique, et ne vit dans leur débilité et dans leur détresse que la douloureuse récolte des semailles qu'ils avaient eux-mêmes faites dans leurs vies antérieures. Il considéra le riche et le pauvre, l'heureux et le malheureux et, en quelque endroit qu'il portât ses regards, il découvrit la loi du châtiment, la loi morale de la cause et de l'effet, le *Dhamma*.

Ce *Dhamma*, cette loi morale universelle découverte par le Buddha, est résumé dans les Quatre Nobles Vérités, les Vérités de la domination universelle de la Douleur, de son Origine, de son Extinction et du Chemin qui mène à son Extinction.

1. La première Noble Vérité, celle de l'universalité de la Douleur, enseigne en résumé que toutes les formes de l'existence sont nécessairement sujettes à la douleur.

2. La seconde Noble Vérité, celle de l'Origine de la Douleur, enseigne que toute douleur a ses racines dans le désir égoïste et dans l'ignorance, dans le *taṇhā* et l'*avijjā*. Elle situe par ailleurs la cause de cette injustice apparente de la nature en enseignant que rien au monde ne peut apparaître sans raison et que non seulement toutes nos tendances latentes, mais aussi bien toute notre destinée, nos maux et nos biens sont le résultat de causes que nous devons chercher d'une part dans notre vie présente, et d'autre part dans les formes antérieures de l'existence actuelle.

La seconde Noble Vérité nous enseigne également que la vie future avec tous ses maux et ses biens est le résultat de semailles effectuées dans la vie présente ou dans des vies antérieures.

3. La troisième Noble Vérité est celle de l'Extinction de la Douleur : elle nous démontre comment, par l'extinction du désir égoïste et de l'ignorance, toute douleur disparaîtra, et comment la libération de ce *saṃsāra* peut être réalisée.

4. La quatrième Noble Vérité nous indique le chemin ou les moyens par lesquels ce but peut être atteint. Il est appelé l'Octuple Noble Chemin : Compréhension juste, Pensée juste, Parole juste, Action juste, Moyens d'existence justes, Effort juste, Attention juste et Concentration juste.

Nous nous arrêterons à ces Quatre Nobles Vérités et tenterons d'en éclairer certains points qui sont essentiels pour la connaissance générale du *Dhamma*. En procédant ainsi, il nous sera également possible de réfuter bien des préjugés amplement répandus concernant la Doctrine du Buddha.

Cependant, nous ébaucherons d'abord un examen de l'Octuple Noble Chemin parce qu'il constitue réellement l'essence de la pratique bouddhique, la façon de vivre et de penser que doit observer chaque véritable disciple du Buddha.

1. Le premier stade de l'Octuple Noble Chemin est, comme il a déjà été dit, la Compréhension juste, c'est-à-dire la compréhension de la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

véritable nature de l'existence et des lois morales qui la gouvernent. En d'autres termes, c'est l'exacte notion du *Dhamma,* ou des Quatre Nobles Vérités.

2. Le second stade est la Pensée juste, c'est-à-dire l'état pur de l'esprit, libéré du désir sensuel, de la rancune et de la cruauté, la tendance au renoncement, à la bonté, à la miséricorde.

3. Le troisième stade est la Parole juste, dont seront exclues la perfidie, la rudesse, la médisance et la déraison, mais qui sera conforme à la vérité, conciliante, douce et prudente.

4. Le quatrième stade est l'Action juste, qui interdit de tuer ou de faire souffrir toute créature vivante, de voler et de commettre l'adultère.

5. Le cinquième stade est les Moyens d'existence justes : tel est celui qui ne fait tort et qui n'apporte pas de souffrance aux autres.

6. Le sixième stade est l'Effort juste. C'est celui que nous accomplissons pour « vaincre » les mauvaises habitudes acquises et éviter d'en acquérir de nouvelles, pour « développer » et « cultiver » la moralité, la paix intérieure et la sagesse.

7. Le septième stade est l'Attention juste ou la vigilance de l'esprit. C'est la clarté mentale toujours en alerte et régissant nos actions, nos paroles et nos pensées. C'est elle qui nous rappelle les véritables réalités de l'existence, c'est-à-dire l'Impermanence, la Douleur et l'Insubstantialité (*aniccā, dukkha, anattā*) de toutes les formes de l'existence.

8. Le huitième stade est la Concentration juste de l'esprit. Il s'agit exclusivement ici d'une concentration mentale tendant vers un but moral et toujours liée à l'Esprit juste, à l'Effort juste et à l'Attention juste.

On voit que cet Octuple Noble Chemin est celui de la moralité (*sīla*), de la concentration (*samādhi*) et de la sagesse (*paññā*).

Parole juste, Action juste et Moyens d'Existence justes, voilà comment il faut comprendre la moralité (*sīla*) ; Effort juste, Concentration juste et Attention juste, voilà comment il faut comprendre la Concentration (*samādhi*) ; Compréhension juste, Pensée juste, voilà comment il faut comprendre la Sagesse (*paññā*).

L'Octuple Noble Chemin est aussi un chemin de culture et de progrès intérieur ; il s'ensuit que nous ne pouvons jamais faire de réels progrès dans la moralité et la vision intérieure si nous professons un culte extérieur fait de cérémonies vaines et de prières égoïstes. Le Buddha enseigne : « *Sois ta propre île, sois ton propre refuge et ne cherche point d'autres refuges. Que la Vérité soit ton île, que la Vérité soit ton refuge et que tu ne cherches point d'autres refuges.* » Si l'on désire réellement obtenir un résultat, un progrès intérieur certain, il importe que tous les efforts soient basés sur la compréhension et la vision intérieure de soi-même. Tout véritable progrès intérieur a ses racines dans la Compréhension juste, tandis que sans elle il n'y a ni Perfection finale, ni Paix impertubable du *Nibbāna.*

*

* *

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La foi en l'efficacité morale des rites et des pratiques extérieures (*sīlabattā – parāmāsa*) constitue, d'après l'enseignement du Buddha, un obstacle puissant au progrès intérieur. Celui qui cherche simplement un refuge en des pratiques extérieures fait fausse route, parce que le progrès moral dépend de la condition intérieure de la pureté et du progrès vers la Vérité. La foi aveugle en des pratiques extérieures a d'ailleurs causé une indescriptible misère dans le monde. Elle mène à la stupeur, au fanatisme, à l'intolérance, à l'exaltation de soi-même et au mépris des autres, à la dissension, au désaccord, à la guerre et aux crimes sanglants, comme l'histoire du Moyen Age nous le démontre suffisamment. Cette foi en des rites extérieurs émousse la puissance de la pensée et étouffe toute émotion noble dans l'homme. Elle en fait un esclave mental plein de suffisance, et favorise le développement de toutes sortes d'hypocrisies.

Le Buddha l'a déclaré d'une manière claire et positive :

« *L'homme pris dans le filet de l'aveuglement ne sera jamais purifié par la simple étude des Ecritures saintes ou par des sacrifices aux dieux, non plus que par des jeûnes ou par le sommeil sur la terre nue, par des veillées difficiles et fatigantes, ou par la répétition de prières. Ni les donations aux moines, ni le châtiment de soi-même, ni l'accomplissement de rites et de cérémonies ne sauront purifier celui dont le cœur connaît encore le désir égoïste. Ce n'est certainement pas par la consommation de la viande ou du poisson qu'un homme devient impur, mais bien par ivresse, obstination, bigoterie, fraude, envie, exaltation de soi-même, mépris des autres et mauvaises intentions, — c'est par ces choses-là que l'homme devient impur.*

« *Il y a deux extrêmes, à savoir : l'abandon aux jouissances sensuelles d'un côté, l'abandon à la mortification physique de l'autre. Le Parfait a rejeté ces deux extrêmes et il a découvert le Chemin du Milieu qui, en nous ouvrant les yeux et en produisant une perception claire, nous mène à la Paix, à la Pénétration, à l'Eveil et à la Délivrance. C'est l'Octuple Noble Chemin qui mène à la fin de la Douleur, à savoir : Compréhension juste, Pensée juste, Parole juste, Action juste, Moyens d'existence justes, Effort juste, Attention juste, Concentration juste.* »

Comme le Buddha enseigne que tout progrès véritable sur le Chemin de la Vertu dépend nécessairement de nous-mêmes, tout dogmatisme est exclu de son Enseignement. Le Buddha rejette la foi aveugle en l'autorité, qui est diamétralement opposée à l'esprit de sa Doctrine. Le Buddha dit dans le *Kālāmasutta :*

« *Ne vous confiez point à des ouï-dire, ou à la tradition, à ce qu'on a transmis des temps anciens, aux bruits, aux raisonnements et aux déductions logiques, aux apparences extérieures, aux opinions favorites, aux spéculations et aux possibilités, et ne croyez point parce que je suis votre Maître. Mais si vous avez vu par votre propre expérience qu'une chose est mauvaise et qu'elle mène au désagrément et à la souffrance, alors il faut la rejeter, et si vous avez vu qu'une chose est bonne et irréprochable, et qu'elle mène au bien-être et au salut, alors il faut la pratiquer.* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Celui qui croit, ou qui simplement répète ce que les autres ont découvert, est comparé par le Buddha à l'aveugle. Celui qui veut progresser dans le Chemin de la Délivrance doit réaliser et comprendre la Vérité par lui-même, tandis que sans compréhension il n'est pas de réel progrès.

La Doctrine du Buddha est peut-être la seule qui n'exige aucune foi en des traditions ou en certains événements historiques. Elle ne fait appel qu'à la compréhension de chaque individu, car où qu'il y ait des humains capables de penser, les vérités, proclamées par le Buddha, peuvent être comprises et réalisées sans égard à la race, au pays, à la nationalité ou à la profession. Ces vérités sont universelles et nullement liées à un pays particulier ou à une époque déterminée ; dans tout individu, même dans le plus bas, sommeille la capacité latente de voir et de réaliser ces vérités et d'atteindre à la plus haute Perfection. Quiconque vit une vie noble a déjà goûté la Vérité et suit déjà plus ou moins l'Octuple Chemin de la Paix que tous les hommes nobles et saints suivaient, suivent et suivront. Les lois universelles de la moralité règnent sans variation partout et en tout temps, indépendantes du fait que les uns se considèrent comme bouddhistes, les autres comme hindous, les autres enfin comme chrétiens, musulmans ou adhérents de l'une ou l'autre religion.

Ce n'est pas un simple nom, mais la condition intérieure et les actions de l'homme qui comptent. Le véritable disciple du Buddha est loin du dogmatisme. Il est un « Libre-Penseur » au sens le plus élevé du terme. Il ne s'égare pas dans les dogmes, qu'ils soient positifs ou négatifs, car il sait que les uns comme les autres ne sont que des opinions, des conceptions ayant leurs racines dans l'état d'aveuglement et dans la tromperie à l'égard de soi-même. C'est pourquoi le Buddha a dit de lui-même : « *Le Parfait est libéré de toute théorie, car le Parfait a compris ce que sont les phénomènes physiques, comment ils naissent et comment ils disparaissent. Il a compris ce qu'est la sensation, comment elle naît et comment elle disparaît. Il a compris ce que sont les formations mentales, comment elles naissent et comment elles disparaissent. Il a compris ce qu'est la conscience, comment elle naît et comment elle disparaît.* »

Cette vérité salutaire de l'insubstantiel et du vide de toutes les formes de l'existence peut et doit être comprise de tout individu par lui-même.

Selon la Doctrine du Buddha, ce que nous appelons notre existence n'est en réalité rien d'autre qu'un simple processus de phénomènes physiques et mentaux, processus qui se déroule depuis des temps immémoriaux, est antérieur à notre naissance apparente et se continuera après notre mort, au long de périodes indéfinies. Nous verrons par la suite que ces cinq *khandha*, ou groupes d'existence, ne constituent en aucune façon une réelle « entité-*ego* », ou *attā*, et qu'aucune « entité-*ego* » n'existe en dehors d'eux, donc que cette notion d'« entité-*ego* » est une simple illusion.

Ce que nous considérons comme notre corps physique est seulement la désignation d'une combinaison de nombreuses parties assemblées qui, en réalité, ne constituent ni entité ni personnalité. Ceci est une évidence qui dispense de toute argumentation. Chacun sait que le corps change

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d'un moment à l'autre, que ses cellules meurent et que de nouvelles naissent continuellement, de telle sorte que le corps, au bout de quelques années, sera entièrement renouvelé, que rien de sa chair, de ses os et de son sang anciens n'existera plus. Par conséquent, le corps d'un bébé n'est point le corps d'un enfant allant à l'école, et le corps d'un jeune homme n'est point le corps d'un homme aux cheveux gris. C'est pourquoi le corps n'est point une chose persistante, mais plutôt un processus continuellement en évolution de Sensations, de Perceptions, de Formations mentales et d'états de Conscience. A tel moment naît une sensation agréable, à tel autre une sensation douloureuse ; à cet instant on expérimente un état de conscience, au suivant on en expérimente un autre. Ce que nous désignons par « individu », « être vivant » ou « personnalité » ne possède point en soi-même quelque réalité permanente indépendante. C'est pourquoi il n'y a pas, au sens absolu du terme, d'individu, de personne, mais simplement des combinaisons perpétuellement changeantes d'états physiques, de sensations, de volitions et d'états de conscience.

Ce que nous désignons par le mot « chariot » n'a pas d'existence hors celles de son essieu, de ses roues, de ses brancards, etc. ; de même, le mot « maison » est simplement une désignation commode pour la réunion de divers matériaux assemblés d'une façon particulière en vue d'enclore une partie de l'espace : il n'existe pas d'« entité-maison » séparée.

De la même manière, ce que nous désignons par les vocables « être », « individu » ou « personne », « moi » ou « lui », n'est rien d'autre qu'une combinaison changeante de phénomènes physiques et psychiques, et n'a pas d'existence en soi.

Les mots « moi », « lui », « vous », etc., sont simplement des termes conventionnels (*vohāra*) utiles dans la conversation, mais ne traduisent pas des réalités (*paramattha-dhamma*). Car ces phénomènes physiques et mentaux ne constituent ni une réalité, ni une entité-*ego* absolue ; il n'existe pas davantage, en dehors de ces phénomènes, d'entité-*ego* ou d'âme qui en soit l'origine. Ainsi, quand les Ecritures bouddhiques parlent de personnes ou même de renaissances de personnes, c'est simplement pour permettre une compréhension plus facile, et il ne faut jamais considérer ces termes comme vérité ultime. Ce soit-disant *ego* ou « moi » n'est, dans le sens strict, qu'un processus perpétuellement changeant. Par conséquent, il est incorrect de parler de la souffrance d'une « personne » ou d'un « être», car il ne s'agit pas d'une « personne » mais d'un processus physico-mental assujetti à l'état éphémère et à la souffrance.

Dans le sens absolu, il n'y a que des processus nombreux, des vagues de vie sans fin dans ce vaste océan toujours agité d'états physiques, de perceptions, de volitions et d'états de conscience. Parmi ces phénomènes, rien n'est persistant, rien ne dure, même le court espace de deux moments consécutifs. Ces phénomènes n'ont qu'une durée momentanée. Ils meurent à chaque instant, et à chaque instant il en naît de nouveaux : ils créent un état perpétuel de mort et de vie, un mouvement de flux et reflux n'ayant pas de cesse. Tout se résume en un flux perpétuel ou παντα ρει, comme l'a exprimé le philosophe grec Héraclite. Les formes caduques

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tombent en morceaux et de nouvelles naissent, une sensation disparaît et une autre apparaît à sa place ; à tel moment un état de conscience existe qui sera immédiatement suivi d'un autre. Ainsi le moment est suivi du moment, le jour du jour, l'année de l'année et la vie de la vie, et ce processus sans cesse changeant continue durant des milliers — que dis-je ? — durant des éternités d'années. Un océan éternellement agité de sensations, de perceptions, de volitions et d'états de conscience, voilà le *saṃsāra,* un monde de mort et de vie, de floraison et de flétrissement, un monde de chagrin, de misère, de lamentation et de désespoir.

Il est impossible de comprendre d'une façon juste les Quatre Nobles Vérités sans une compréhension parfaite de cette insubstantialité ou « non-*ego* » (*anattā*), de cette Impersonnalité de toute existence.

*
* *

Il me faut maintenant revenir sur la deuxième Noble Vérité, l'Origine ou la Cause de la Douleur qui, comme nous l'avons vu, consiste dans le Désir égoïste et dans l'Ignorance (*taṇhā* et *avijjā*). Pour mieux comprendre cette Vérité, il est nécessaire d'examiner un point qui a si souvent été mal interprété et mal compris : la doctrine bouddhique de la renaissance. Le Bouddhisme a souvent été accusé de contradiction à ce propos. On a prétendu que d'une part le Bouddhisme niait l'existence de l'âme, tandis que de l'autre il enseignait la transmigration de celle-ci. Il n'est point d'erreur plus grande, car jamais le Bouddhisme n'a enseigné la transmigration. La doctrine bouddhique de la renaissance, qui n'est autre que la loi de causalité étendue aux domaines mental et moral, n'a rien de commun avec la doctrine brahmanique de la réincarnation ou de la transmigration. Il y a une différence fondamentale entre ces deux doctrines.

Selon la doctrine brahmanique, il existe une âme indépendante du corps qui, après le décès, quitte la dépouille mortelle pour entrer dans un corps nouveau, exactement comme on se débarrasse d'une vieille robe pour en mettre une nouvelle.

La doctrine bouddhique de la renaissance ne conçoit rien de tel. Le Bouddhisme ne reconnaît, en ce monde, aucune forme d'existence qui soit indépendante de la matière. Tous les phénomènes mentaux sont conditionnés par les six organes des sens, en dehors desquels ils ne peuvent exister. Selon le Bouddhisme, l'esprit sans matière est une impossibilité. Or, comme nous l'avons vu, les phénomènes mentaux aussi bien que les phénomènes physiques sont sujets au changement, et il n'existe pas d'élément persistant, d'« entité-*ego* », ni d'« âme ». Comment alors parler de la transmigration de tels éléments qui, *in se,* n'ont jamais eu d'existence ?

Comment la renaissance est-elle alors possible sans qu'existe aucun élément susceptible de renaître, sans *ego,* sans âme ? Il convient d'indiquer que le mot « renaissance » n'est pas entièrement correct, mais

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

traduit simplement une approximation. Ce que le Bouddhisme enseigne, en réalité, c'est la loi de la Cause et de l'Effet dans le domaine moral ; tout, dans le monde physique, se produisant en accord avec cette loi, l'apparition d'un état physique résulte d'un état précédent comme cause ; de même est-il évident que la vie physique et mentale actuelle dépend de causes antérieures à sa naissance. Ainsi, selon le Bouddhisme, le processus de la vie présente est-il le résultat du désir égoïste de vie lors des naissances antérieures, et le désir égoïste de vie actuel est-il la cause du processus de vie qui se poursuivra après la mort.

Or, comme rien ne persiste d'un moment de conscience à l'autre, il n'existe pas non plus, dans ce processus de vie toujours changeant, d'élément permanent qui puisse « passer » d'une vie à l'autre. Rien ne « transmigre » de ce moment à un autre, rien ne « transmigre » d'une vie à l'autre. Ce processus « produire-être produit » peut être comparé au mouvement d'une vague sur l'océan : dans ce cas, en effet, aucune quantité d'eau ne passe réellement au-dessus de la surface de l'océan. Le phénomène que nous appelons « vague » et qui semble être un mouvement de fuite à la surface de l'eau — bien que cette vague crée l'apparence d'une seule et même masse d'eau — n'est en réalité que la hausse et la baisse de masses d'eau continues, mais toujours nouvelles, cette baisse et cette hausse étant produites par la transmission d'une force originellement due au vent. Ainsi le Buddha n'enseigne pas qu'une entité-*ego* ou une âme se hâte à travers l'Océan des renaissances, mais qu'une seule vague de vie, selon sa nature et ses activités, apparaît ici comme homme, là comme animal, ailleurs comme être invisible.

Un autre enseignement du Buddha donne lieu à de graves malentendus : c'est celui du *nibbāna*, ou de l'Extinction de la Douleur. Cette troisième Noble Vérité indique que, par la cessation de tout désir égoïste et de toute ignorance, la Douleur prend nécessairement fin en même temps que le cycle des renaissances. Quand les semences sont détruites, elles ne peuvent jamais plus germer. Si le désir égoïste, qui se cramponne convulsivement à la vie, est détruit, aucune nouvelle croissance n'est possible, aucune continuation de ce processus d'existence, aucune « renaissance » après la mort. Où il n'y a pas de naissance, il n'y a pas de mort. Où il n'y a pas de venir, il n'y a pas d'aller. Où il n'y a pas de vie, il ne peut y avoir de douleur. Par ailleurs, comme avec l'extinction de tout désir égoïste, les sentiments concomitants, tels que l'orgueil, l'intérêt personnel, l'envie, la haine, le chagrin et la cruauté s'éteignent, cette libération permet d'atteindre au plus haut degré de l'altruisme, de la sagesse et de la sainteté.

Arguant du fait qu'après la mort du Saint, de l'*Arahant*, le processus de vie physique et mentale s'arrête, beaucoup supposent à tort que cette extinction est identique à l'anéantissement de l'*ego* ou à celui d'un être réel. C'est pourquoi ils prétendent que le but du Bouddhisme est l'anéantissement pur et simple. Il me faut dénoncer de la façon la plus formelle une interprétation aussi fausse.

Comment est-il possible de parler de l'anéantissement d'un *ego* ou

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

d'une âme, alors que de telles entités n'existent nulle part ? Nous avons vu qu'il n'existe en réalité ni entité-*ego* ni âme et que, pour cette raison, il n'y a pas « transmigration » de tels éléments dans le sein d'une nouvelle mère.

Le processus physique qui prend naissance dans le sein de la mère n'est en aucune façon la continuation d'un processus physique antérieur, mais simplement le résultat ou l'effet du désir égoïste et de l'attachement à la vie du soi-disant individu mourant. Ainsi, celui qui prétend que la non-production d'un quelconque processus de vie est identique à l'anéantissement d'un *ego*, doit également dire que l'abstention des rapports sexuels est identique à l'anéantissement d'un enfant, ce qui est naturellement absurde.

Je crois nécessaire d'affirmer une fois de plus l'absolue impossibilité de comprendre à fond la doctrine du Bouddhisme, et spécialement celle de la renaissance et du *nibbāna*, sans posséder une idée claire de la Phénoménalité (*anattā*) ou de l'absence d'*ego*. Cette doctrine d'*anattā* est en effet la seule doctrine caractéristique du Bouddhisme, par laquelle l'Enseignement tout entier tient ou s'écroule.

Un autre reproche souvent adressé au Bouddhisme est sa mélancolie et son pessimisme ; cette interprétation est, après ce que nous venons de dire, dépourvue de tout sens. Ainsi que nous l'avons vu, le Buddha, non seulement révèle et explique le fait de la misère, mais il indique également le Chemin qui mène à la libération totale. En fonction de ce fait, on est plutôt autorisé à considérer la doctrine bouddhique comme l'optimisme le plus hardi qui ait jamais été proclamé au monde.

Le Bouddhisme, en effet, est une doctrine qui assure l'espoir, le réconfort et la joie, même au plus malheureux des êtres. C'est une doctrine qui offre même aux criminels les plus misérables des perspectives de perfection finale et de paix, et ceci non par la foi aveugle, les prières, l'ascétisme, les cérémonies extérieures et les rituels, mais par la persévérance dans l'Octuple Noble Chemin de la Perfection intérieure, de la Pureté et de l'émancipation du cœur, consistant en une Compréhension juste, un Esprit juste, une Parole juste, une Action juste, des Moyens d'existence justes, un Effort juste, une Attention juste, une Concentration juste et la paix de l'esprit.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. VII. — THAILAND. Buddha en abhaya mudra (bronze doré).
Coll. R. de Berval.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La Doctrine du Kamma

par

le Vénérable NĀRADA MAHĀTHERA

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammā-Sambuddhassa

Le *kamma* (sansk. : *karma*) est la loi de causalité morale, la re-naissance est son corollaire. Le *kamma* et la re-naissance sont inter-reliés et tous deux sont des doctrines fondamentales du Bouddhisme. En fait, ces deux idées existaient en Inde bien avant la venue du Buddha, mais ce fut lui qui développa ces doctrines plus qu'aucun autre Maître religieux. L'histoire nous montre que la croyance dans la transmigration était répandue parmi les instructeurs spirituels, les philosophes, les poètes, ainsi que chez bien des peuples de l'Occident et de l'Orient.

Il faut tout d'abord souligner que nous, bouddhistes, ne considérons pas le *kamma* et la re-naissance comme un cas particulier d'évolution spontanée.

Quelle est la cause des inégalités dans la condition humaine ? Comment devons-nous comprendre l'instabilité de ce monde mal équilibré ? Pourquoi les uns naissent-ils dans le luxe, doués de qualités morales et physiques raffinées, d'autres dans la pauvreté et plongés dans la misère ? pourquoi les uns sont-ils intelligents et les autres idiots, les uns saints et les autres criminels, les uns artistes, mathématiciens, musiciens dès leur berceau, les autres congénitalement aveugles, sourds ou estropiés ? Y a-t-il une ou des causes à toutes ces inégalités ou cela est-il purement accidentel ?

Aucune personne raisonnable n'attribuera cette différence, cette inégalité, cette diversité, à la chance aveugle ou à un simple accident. Rien n'arrive qui ne soit mérité pour une raison ou une autre. La ou les raisons peuvent être inconcevables pour l'homme ordinaire. La cause exacte invisible

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de l'effet visible peut ne pas être limitée au présent, mais être cachée dans le passé proche ou lointain.

Et que disent les hommes de science sur ces variations de conditions ? Se limitant aux rapports des sens, ils les attribuent à l'hérédité et à l'environnement.

Julian Huxley établit que certains gênes contrôlent la couleur, d'autres la taille et le poids, d'autres la fertilité ou la longueur de la vie, d'autres la force et la faiblesse, d'autres enfin la forme ou les proportions. Tous les caractères héréditaires ou tout au moins une vaste majorité d'entre eux sont contrôlés par les gênes. Pour les caractères mentaux, spécialement ceux qui sont les plus complexes et subtils, la preuve est plus difficile à établir, mais il est de toute évidence qu'ils sont hérités et nulle évidence que leur transmission soit due à un mécanisme différent des caractères physiques. Ce qui est hérité dans notre personnalité et nos particularités physiques dépend d'une manière ou de l'autre de l'interaction du mécanisme divers des gênes avec lequel nous avons été équipés au moment de la fertilisation (1).

Il nous faut admettre que l'hérédité et l'entourage sont parties opérantes, mais ne peuvent être seuls responsables pour les distinctions subtiles qui existent parmi les individus. Pourquoi, par exemple, des jumeaux qui se ressemblent physiquement et reçoivent les mêmes conditions de développement sont-ils très souvent complètement différents quant au tempérament, à l'intellectualité et à la moralité ?

L'hérédité seule ne peut tout expliquer : elle peut le faire pour les similarités mais non pour les différences. La cellule infinitésimale physique, dont nous héritons de nos parents, n'explique qu'une partie de l'homme.

Selon le Bouddhisme, la variation est due non seulement à l'hérédité, à l'entourage, à la nature et à la nourriture, mais aussi à notre propre *kamma*, ou en d'autres termes à l'héritage de nos propres actions passées et présentes. Nous sommes responsables de notre propre bonheur ou malheur ; nous créons nos cieux, nos enfers ; nous sommes les architectes de notre destin ; en résumé, nous sommes nous-mêmes notre *kamma* puisque nous sommes tous des manifestations kammiques.

Troublé par les apparentes et inexplicables différences de l'humanité, un jeune disciple questionna le Buddha qui répondit brièvement : « Tous les êtres vivants ont leur propre *kamma* ; il est leur héritage, leur cause congénitale, leur parenté, leur refuge. C'est le *kamma* qui différencie les êtres dans leurs états élevés ou bas » (2).

Ce que l'on appelle un « être » est la manifestation temporaire de l'énergie invisible du *kamma*. C'est ce *kamma* qui constitue nos pensées, nos paroles et nos actions (ce qui peut être appelé « nous ») et qui accompagne le courant de vie individuel comme l'ombre qui ne se sépare jamais de l'objet (*Chay'va anapayini*).

---

(1) Julian Huxley, *The Stream of Life*.
(2) *Majjhima Nikâya* (*Culakammavibhanga Sutta*, 135) iii. 203.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Les tendances kammiques, qui nous viennent du passé, jouent parfois un rôle plus grand que les cellules héréditaires dans la formation des caractéristiques physiques et mentales. Par exemple, le Bodhisatta hérita de ses parents des cellules et des gênes, mais physiquement, moralement et intellectuellement, personne ne lui était comparable dans la longue lignée de ses ancêtres royaux. D'après les propres paroles du Buddha, il n'appartenait pas à la lignée royale mais à celle des Buddha Ariya. La raison pour laquelle chacun des 32 signes majeurs et des 80 signes mineurs lui furent acquis par des actes méritoires passés est donnée en détail dans le *Lakkhaṇa Sutta* (1).

Il devient évident, suivant ce cas unique, que les tendances kammiques peuvent non seulement influencer nos traits physiques, mais aussi annuler les potentialités des cellules et gênes de nos parents, d'où la phrase du Buddha : « *Les êtres vivants sont héritiers de leurs actions* ».

Selon la science, nous sommes nés de nos parents et la vie précède la vie. Selon le Bouddhisme, nous sommes nés de l'action (*kamma*) et l'être précède l'être.

C'est l'énergie kammique qui propulse le courant de vie ; la naissance et la mort ne sont que de simples phases de la vie. Une nouvelle naissance ne représente qu'une couche nouvelle, le courant de conscience immanent coule sans interruption en dépit de la désintégration du véhicule physique. Avec la cessation du *kamma*, comme c'est le cas pour les *arahant* qui ont extirpé toutes les racines du *kamma*, la vie cesse de couler et est en langage conventionnel transmuée en *nibbāna dhātu*. Tant qu'il y a accumulation de *kamma*, le courant de vie s'écoule *ad infinitum*. C'est cette énergie kammique qui conditionne la conscience initiale au moment de la conception, introduisant ainsi la vie dans le foetus, Le *kamma* est donc la cause congénitale de ce qui est appelé l'« être ».

Ainsi nos différences mentales, morales, intellectuelles et tempéramentales sont dues principalement à nos propres actions et tendances. Mais si le Bouddhisme attribue des différences au *kamma* comme l'une des causes principales de ces variations, il n'affirme pourtant pas que tout lui est dû. La loi du *kamma*, si importante qu'elle soit, n'est que l'une des 24 conditions (*paccaya*) énumérées par la philosophie bouddhique (2).

Si notre vie présente est totalement conditionnée ou complètement contrôlée par nos actions passées, alors le *kamma* est l'équivalent du fatalisme ou de la prédestination, ce qui aura pour conséquence de ne plus nous rendre libres de modifier notre présent ou notre futur et, dans ce cas, le libre arbitre sera aussi un leurre. La vie deviendra purement mécanique et, que nous soyions créés par un Dieu tout-puissant qui contrôle nos destinées et ordonne d'avance notre futur, ou produits par un *kamma* irrésistible qui détermine notre destinée et contrôle le cours de notre exis-

(1) *Dīgha Nikāya* 30, iii. 142.
(2) Cf. *Compendium of Philosophy*, p. 191.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tence indépendante de toute libre action de notre part, cela reviendra exactement au même, la seule différence reposant dans les deux mots Dieu et *kamma*.

Mais le Buddha n'a jamais proclamé une doctrine aussi fataliste. Selon l'*Abhidhammavatara*, il y a cinq *niyāma*, ou ordres, ou processus, qui prévalent sur les plans physique et mental. Ce sont :

1. — *Utu niyāma*, ordre physique inorganique : phénomènes saisonniers des vents et des pluies. L'ordre indéfini des saison, les changements caractéristiques des saisons, les évènements caractéristiques des saisons, les causes des vents et des pluies, la nature de la chaleur, etc... sont inclus dans ce groupe particulier ;

2. — *Bīja niyāma*, ordre physique organique des germes ou des graines : le riz produit par la graine du riz, la saveur sucrée provenant de la canne à sucre ou du miel. La théories scientifique des cellules et des gênes peut être classée dans ce groupe. La similitude de traits des jumeaux peut être attribuée à cet ordre ;

3. — *Kamma niyāma*, ordre d'action et de résultat : des actes désirables ou indésirables produisent de bons ou de mauvais résultats. Ceci est une loi qui opère par elle-même, sans aucun agent extérieur, comme toute autre loi naturelle. Cet ordre kammique est une loi universelle qui montre que certains actes, corporels, verbaux ou produits par la pensée, ont des effets correspondants pour celui qui les a provoqués. Aussi effectivement que l'eau recherche l'équilibre de son niveau, le *kamma* produit une conséquence inévitable, non sous la forme d'une récompense ou d'une punition, mais comme une séquence logique. Cette séquence de l'acte et de l'effet est aussi « naturelle », aussi nécessaire, aussi inexorable et inévitablement sûre que la course du soleil ou de la lune, la mort de tout ce qui est né, la réaction sensorielle au *stimulus* ;

4. — *Dhamma niyāma*, ordre de la norme : les phénomènes naturels ayant lieu à la venue d'un Bodhisatta, à sa dernière naissance. La gravitation et autres lois similaires de la nature, la raison d'être bon, etc. peuvent être inclus dans ce groupe ;

5. — *Cittā niyāma*, ordre de l'esprit ou loi psychique : les processus de conscience, la naissance et la disparition de la conscience, les constituants de la conscience, etc. Tous les phénomènes psychiques rentrent dans l'ensemble de cet ordre. L'esprit et ses fonctions forment un sujet spécial dans la philosophie bouddhique. La télépathie, la télesthésie, la retro-cognition, la prémonition, la clairvoyance, la clairaudience, la lecture de pensée sont couvertes par cette loi.

Tout phénomène mental, physique ou éthique peut être expliqué par l'un de ces cinq ordres. Le *kamma* est donc ainsi l'une des cinq lois universelles qui, ainsi que toute loi naturelle, ne nécessite pas un créateur de la loi.

Dans ces cinq lois : l'ordre physique inorganique, l'ordre physique organique, l'ordre de la norme, sont plus ou moins mécaniques. Ainsi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

également est la loi psychique, mais par moments elle peut être contrôlée par le libre arbitre. La loi kammique est aussi mécanique, mais peut jusqu'à un certain point être contrôlée par nos propres efforts. Les autres lois sont de même contrôlées, jusqu'à une certaine limite, par des moyens et des voies mécaniques.

Le Kamma

Le terme pāli *kamma* signifie littéralement « action » ou « agir ». Tout ce qui est action intentionnelle d'un être terrestre, qu'elle soit mentale, verbale ou physique, est considéré comme *kamma*, qui comporte plus généralement tout ce qui est inclus dans les mots : pensée, parole et action. Les volitions bonnes ou mauvaises (*kusala, akusala, cetanā*) constituent le *kamma*. Seules les actions involontaires, non intentionnelles ou inconscientes, bien qu'elles soient des actions, ne le constituent pas, car la volition, le facteur le plus important pour déterminer le *kamma*, est absente.

Le Buddha a dit : « *Je déclare, ô Bhikkhus, que la volition* (cetanā) *est le* kamma. *Ayant la volonté l'on agit avec son corps, sa parole, sa pensée* » (1).

Tout acte volitionnel est appelé *kamma*, excepté ceux des buddha et des arahant ; il y a exception dans leurs cas puisqu'ils se sont délivrés du bien et du mal et qu'ils ont extirpé les racines du *kamma*. « *Les semences* (des germes) (*khīnā bījā*) *sont détruites pour eux, ils ont extirpé les racines du* kamma », dit le *Ratana Sutta*. Ce qui ne veut pas dire qu'ils sont passifs. Leur activité sans but personnel et leurs efforts désintéressés sont dirigés vers la conduite des êtres au Noble Chemin qui assurera leur bonheur. Leurs bonnes actions, considérées de façon courante comme « bonnes » ou « morales », n'ont plus de force créatrice pour eux-mêmes. Ainsi que l'or pur ne peut plus être raffiné, ainsi ne peuvent-ils plus être purifiés. Ils n'accumulent plus de nouvelles activités kammiques. Comprenant toutes choses telles qu'elles sont réellement, ils ont rompu la chaîne cosmique de cause et d'effet.

Dans le développement du *kamma*, l'esprit est le facteur le plus important. Toutes nos pensées, nos paroles et nos actions sont modelées par la pensée ou la conscience que nous avons à un moment particulier. « *Quand l'esprit est sans discipline, l'action du corps, la parole et la pensée sont aussi sans gardes ; quand l'esprit est bien surveillé, l'action du corps, la parole et la pensée sont aussi bien surveillées.* »

« *Par l'esprit le monde est dirigé, par l'esprit il est égaré, et tous les hommes possèdent la souveraineté de l'esprit.* »

On peut se demander comment cet esprit immatériel peut produire de si importants changements dans le monde extérieur ? Ceci n'est ni étrange ni merveilleux, si nous pensons que les plus extraordinaires et puissantes

(1) *Anguttara Nikâya*, iii. 415.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

machines, y compris la bombe atomique, qui tendent à révolutionner le monde moderne, sont les résultats directs de pensées produites par les cerveaux de grands hommes de science. Une destruction complète du monde actuel pourrait peut-être naître d'une seule pensée.

Le *kamma* ne signifie pas seulement les actions passées, car il embrasse les actes du passé et ceux du présent. Ainsi, dans un sens, nous sommes ce que nous avons été et nous serons ce que nous sommes. D'autre part, il faut ajouter que nous ne sommes pas absolument ce que nous fûmes et nous ne serons pas absolument ce que nous sommes. En résumé, le *kamma* est la loi de cause et d'effet sur le plan éthique.

Kamma et Vipāka

Kamma est l'action et *vipāka,* le fruit, est sa réaction. Ainsi que tout objet est accompagné de son ombre, ainsi toute activité volitionnelle est accompagnée de son effet obligé. Le *kamma* peut être comparé à une graine de manguier. La mangue, fruit de l'arbre né de cette graine, est comme *vipāka,* l'effet. Les feuilles, les fleurs et les fruits correspondent aux différences externes telles que : santé, maladie, pauvreté, etc. et sont *vipāka, ānisamsa* et *ādinava,* les conséquences concomitantes inévitables. De même qu'une graine semée en sol fertile germe et fructifie tôt ou tard suivant sa propre nature, de même le *kamma* produit son juste effet maintenant ou plus tard.

Le *kamma* est une loi qui opère par elle-même dans son propre champ, sans l'intervention de quelque agent dirigeant externe ou indépendant.

La potentialité de produire son effet attendu est inhérente dans le *kamma,* la cause produisant l'effet et l'effet expliquant la cause.

La joie et la douleur, qui sont le sort commun de l'humanité, sont les effets inévitables de quelque cause ou causes. D'un point de vue bouddhique, ce ne sont pas des récompenses et des punitions décernées par un pouvoir régnant supernaturel et omniscient à une âme qui a fait le bien ou le mal. Les théistes tentant d'expliquer toute chose par la vie présente et la vie future, ignorant le passé, peuvent croire en une justice *post mortem* et considérer la joie et la douleur présentes comme des bénédictions ou des malédictions envoyées à sa création par un Dieu souverain, omniscient et omnipotent. Le Bouddhisme, qui nie un tel Dieu créateur et une âme arbitrairement créée, croit dans la loi naturelle et la justice naturelle qui suit un cours constant et invariable, s'accomplissant par elles-même. Loi qui ne peut être suspendue ni par les dieux, ni par les buddha, ni par les hommes.

La doctrine bouddhique du *kamma* n'expose pourtant pas des vues ridiculement fatalistes telles que : « Vous êtes né pauvre à cause de votre mauvais *kamma,* il est né riche à cause de son bon *kamma ;* contentez-vous donc de votre humble sort, mais faites le bien pour être riche dans votre prochaine vie ». Le Buddha, infiniment miséricordieux, n'enseigna pas

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

cette loi du *kamma* afin de protéger le riche et réconforter le pauvre en promettant un bonheur illusoire dans une vie à venir.

Certes, nous sommes nés dans un état créé par nous-mêmes ; mais par nos propres efforts, bien dirigés, il y a également toute possibilité de créer un nouvel environnement favorable. Non seulement individuellement, mais aussi collectivement, nous avons toute liberté de créer un nouveau *kamma* qui tende soit à notre perte, soit à notre progrès dans cette vie même.

Selon cette doctrine, nous ne sommes pas toujours dominés par une nécessité rigide, car le *kamma* n'est ni le destin ni la prédestination, imposés par un pouvoir inconnu mystérieux auquel nous devons nous soumettre aveuglément. C'est notre façon d'agir qui réagit sur nous-mêmes, et nous avons donc ainsi la possibilité de modifier largement le cours de notre *kamma*.

Chacun est-il forcé de recueillir tout ce qu'il a semé en égale proportion ? Le Buddha répond ainsi : « *Si quelqu'un dit, ô Bhikkhus, qu'un homme* doit *récolter suivant ses actions, dans ce cas, ô Bhikkhus, il n'y aura pas de vie sainte ni d'occasion offerte pour l'extinction entière de la Douleur. Mais si l'on dit que ce qu'un nomme récolte est en rapport avec ses actions, dans ce cas, ô Bhikkhus, il y aura une vie sainte, et une possibilité est offerte pour l'extinction entière de la Douleur* » (1).

Nous ne sommes pas le serviteur de notre *kamma*. Même un homme très méchant peut, par son propre effort, devenir une personne vertueuse. Nous sommes toujours en train de devenir et ce devenir dépend de nos propres actions. Nous pouvons à tout moment changer pour le meilleur ou pour le pire, car « *caché au plus profond de nous-mêmes se trouvent des débris sans nom aussi bien qu'un trésor* ». Même le plus coupable ne doit pas être accablé en raison de sa mauvaise nature : il doit être plaint car nous avons été probablement dans la même situation à certains degrés de notre errance dans le *samsāra*. Ainsi que nous avons pu changer, lui-même se transformera et peut-être plus rapidement que nous-mêmes. Qui peut dire quel bon *kamma* se trouve en réserve en chacun de nous ?

La cause du Kamma

Ce qui est appelé « moi », qui est composé d'esprit et de matière, reçoit des impressions de *stimuli* internes et externes ; les sensations s'éveillent par cela et, à cause de l'ignorance latente des choses telles qu'elles sont réellement, accumulent des actions (*avijjā paccayā samkhārā*) qui, par discrimination juste ou fausse, se reproduisent en phénomènes multiples.

C'est par la méconnaissance des choses telles qu'elles sont réellement que le *kamma* s'accumule. Aucun *kamma* n'est accumulé par celui qui a complètement extirpé le désir et a compris les choses telles qu'elles sont.

---

(1) *Anguttara Nikâya*, i. 249.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ainsi en est-il pour les buddha et les arahant, dont les actions manquent de puissance reproductive et qui sont au-delà du bien et du mal.

Qui fait le Kamma ?

Qui donc est celui qui fait le *kamma ?* Qui en récolte les fruits ? Est-ce, comme l'enseigne l'Hindouïsme, une sorte d'agglomérat autour d'une âme qui, partie de l'Essence divine, le construit autour d'elle ?

Buddhaghosa écrit dans le *Vissudhi Magga :*

> « *Il n'est pas d'agissant pour l'acte,*
> *Ni de récoltant pour le fruit...*
> *Seul le flot des parties composées s'écoule* » (1).

Au sens ultime, un bouddhiste ne peut concevoir une entité sans changement, aucun être sous la forme définitive d'un *deva,* d'un homme ou d'un animal. Ces formes sont seulement les manifestations temporaires de forces kammiques. « Etre » est seulement un terme employé pour des fins conventionnelles. Au sens strict, ce que nous appelons « un être » n'est rien d'autre qu'une composition d'esprit et de matière.

Nous, bouddhistes, estimons qu'il n'est rien ni personne derrière l'action, la perception, aucun sujet conscient derrière la conscience.

Qui, alors, fait le *kamma* ? Et qui expérimente ?

La volition ou volonté (*cetanā*) est par elle-même ce qui agit. La sensation est elle-même ce qui recueille les fruits de l'action. En dehors de ces états mentaux, il n'y a rien ni personne qui sème ou qui récolte.

Ainsi, dit Buddhaghosa, dans le cas des éléments qui sont appelés un arbre, aussitôt qu'un fruit se forme à un point quelconque, il est dit : l'arbre porte son fruit, ou l'arbre a fructifié. De même dans le cas des agrégats (*khandhā*) qui sont appelés un *deva* ou un homme, quand une fructification de bonheur ou de malheur se produit à un moment quelconque, on dit : ce *deva,* ou cet homme, est heureux ou misérable. Cela est inexact, car il n'y a strictement ni semeur, ni récoltant en dehors de la volition et de la sentation.

Nous sommes d'accord avec le Prof. James quand il répond à la question « Qui pense ? » : « Les pensées elles-mêmes sont les penseurs ».

Où est le Kamma ?

« Emmaganisé dans la psyché, écrit un psychanaliste, le souvenir total de toutes les expériences que l'individu a traversées, de toutes les influences subies, de toutes les impressions reçues, demeure en général inaccessible et ne peut être retrouvé que par un très petit nombre. Le subconscient n'est pas seulement un enregistrement des expériences individuelles, mais

(1) Vol. ii., p. 602.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

il retient aussi l'empreinte des tendances et des impulsions primitives qui, loin d'être étouffées dans l'homme civilisé, comme nous nous plaisons à l'admettre, sont subconsciemment actives et capables de jaillir avec une force déconcertante à des moments inattendus. »

Nous, bouddhistes, admettons cette définition mais avec une légère modification. Le *kamma* n'est pas « emmagasiné dans la psyché », dirons-nous, car il n'est ni réceptacle ni lieu de conservation dans cette machinerie complexe et toujours changeante qui est l'homme, mais dépendant des cinq groupes (*pañcakkhandha*) ou de ce flux qui se produit de toute expérience qu'un individu a traversée, de toute influence qu'il a ressentie, de toute impression qu'il a reçue, de toute caractéristique, qu'elle soit divine, humaine ou brute. En bref toute la force du *kamma* dépend du courant mental (*citta santati*), toujours prêt à se manifester dans les phénomènes multiples selon l'occasion qui se présente.

« *Où se trouve le kamma, Vénérable Seigneur ?* », demanda le roi Milinda au Vénérable Nāgasena. » — « *Mahārāja,* répondit le Vénérable Nāgasena, *le kamma n'est pas dit être « conservé » quelque part dans cette conscience fuyante ou dans quelque partie du corps. Mais dépendant de l'esprit et de la matière, il se manifeste au moment opportun, de même que les mangues ne sont pas dites être en réserve quelque part dans le manguier, mais dépendantes du manguier, elles paraissent à la saison voulue.* »

Cette doctrine du *kamma* donne l'espoir, le sens de la responsabilité et le courage moral à un bouddhiste. Lorsque l'imprévu survient et qu'il est accablé de difficultés presque insurmontables et d'épreuves presque insupportables, il pense que ce sont les résultats de ses actions passées et, en même temps arrachant les mauvaises herbes, il sème les bonnes semences en leur place, car le futur est dans ses mains. Le *kamma* lui permet de modeler son avenir.

Un bouddhiste convaincu de la loi du *kamma* ne prie personne pour être sauvé, mais avec confiance se repose sur lui-même pour sa libération. Au lieu d'invoquer un agent supranaturel, il se reposera sur le pouvoir dominant de sa volonté et travaillera incessamment pour le bien de tous. Cette ferme croyance dans le *kamma* stimule ses efforts et ranime son enthousiasme ; elle l'engage aussi à s'abstenir de ce qui est mauvais et lui fait faire le bien d'un point de vue altruiste. Il devient ainsi meilleur, tolérant et attentif.

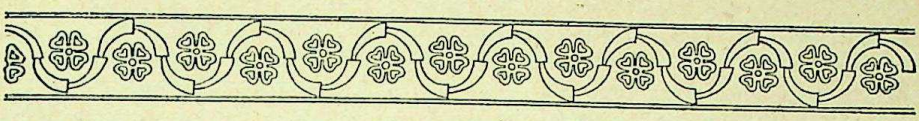
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. VIII. — ANGKOR VAT (Cambodge). Buddha (*bois sculpté*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



L'Enseignement fondamental du Bouddhisme

par

le Vénérable Dr. Walpola RĀHULA

Le Bouddha, qui vécut dans l'Inde au VIe siècle avant l'ère chrétienne, fut le seul, parmi les fondateurs de religions, qui ne prétendit pas être un messager inspiré. Il attribuait sa réalisation et tout ce qu'il avait accompli à un effort et à une intelligence simplement humains. Il était si parfait dans son humanité qu'il finit par être considéré comme surhumain. Mais le Bouddhisme est purement humain. Selon la Doctrine, en effet, l'homme est son seul maître, et il n'y a pas d'Etre supérieur qui juge sa destinée. Le Bouddha exhorta ses disciples à « *être un refuge pour eux-mêmes* » et à ne jamais chercher refuge ou appui auprès de personne d'autre (1). Il enseigna, stimula et encouragea chacun à se développer pleinement et à travailler à sa propre émancipation, car l'homme a le pouvoir de s'affranchir de toute servitude par son propre effort. Le Bouddha dit : « *Vous devez faire votre travail vous-mêmes, les Tathāgata enseignent seulement le Chemin* » (2). Si le Bouddha doit être appelé un « sauveur », c'est seulement dans le sens qu'il a découvert le Chemin qui mène à l'émancipation. Mais l'homme doit suivre lui-même ce Chemin.

C'est sur ce principe de salut par soi-même que le Bouddha laissa libres ses disciples. La tolérance et la liberté de pensée bouddhiques sont inconnues ailleurs dans l'histoire des religions. C'est pourquoi on ne trouve pas un seul

(1) *Dhammapada*, III, 4 ; *Dīgha-nikâya*, II, p. 62 (Colombo, 1929).
(2) *Dhammapada*, XX, 4.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

exemple de persécution, et c'est aussi pourquoi aucune goutte de sang n'a été versée pendant les 2.500 années de l'histoire du Bouddhisme, bien qu'il se soit répandu, mais pacifiquement, à travers tout le continent asiatique et ait aujourd'hui plus de 500 millions d'adeptes. Le Bouddha engagea ses disciples à ne rien admettre sous prétexte de tradition, de religion, d'enseignement par une autorité ou un maître, mais de ne l'accepter que lorsqu'ils l'auraient compris et en seraient intimement convaincus (1). Il avait la ferme conviction que l'esprit de l'homme ne doit jamais être asservi, et que la réalisation de la Vérité ne peut être enfoncée de force, au moyen de quelques règles disciplinaires et mécaniques, dans l'esprit d'un sot obéissant, incapable de penser par lui-même.

Le Bouddha n'aimait pas se laisser inutilement entraîner dans des spéculations métaphysiques ou dans des exercices de dialectique qui sont l'invention de cerveaux inquiets. Cela ne conduit à rien, ne fait que causer une perplexité qui entraîne de plus en plus de problèmes imaginaires et trouble la paix et la tranquillité de notre esprit. Le Bouddha fut un instructeur pratique, qui ne s'intéressa qu'à l'émancipation de l'homme, à son bonheur et à sa paix. Il n'était prêt à discuter que des questions qui conduisent à ce but. L'un de ses disciples, Māluṅkyaputta, qui se cassait la tête sur de tels problèmes et n'était pas satisfait de l'attitude de son Maître à son égard, réclama un jour des réponses définitives à quelques questions, dans le genre de celles-ci : « *Le monde est-il ou non éternel ? A-t-il eu un commencement ou non ? Le corps et l'âme sont-ils deux choses différentes ou une seule chose ? Qu'arrive-t-il au Tathāgata après la mort ?* etc. »

Le Bouddha lui répondit par une parabole :

Un homme est grièvement blessé par une flèche empoisonnée. Ses amis et ses parents conduisent auprès de lui un chirurgien pour le soigner. Mais le blessé dit : Non, ne touchez pas à la flèche. Avant que vous ne la retiriez et ne pansiez ma blessure, je veux savoir qui a tiré cette flèche. Quel est son nom ? Quelle est sa caste ? Où demeure-t-il ? Est-il grand ou petit ? Quel est son teint ? Quelle sorte d'arc a-t-il employé ? etc. *Je veux des réponses à toutes ces questions avant que vous ne commenciez à me soigner* (2).

Cet homme est sûr de mourir avant de recevoir des réponses à ses questions. Ce dont il a immédiatement besoin, ce n'est pas de réponses, mais des soins du chirurgien. Ainsi en est-il des besoins immédiats de l'homme : ne pas s'embarrasser de problèmes inutiles, mais suivre le droit chemin qui conduit à la liberté, à la paix et au bonheur.

*
* *

L'enseignement fondamental du Bouddhisme est contenu dans les Quatre Nobles Vérités (*cattāri ariyasaccāni*) qui sont 1. *Dukkha*, 2. *Samudaya*, l'ap-

(1) *Anguttara-nikâya*, p. 110 (Colombo, 1929).
(2) *Majjhima-nikâya*, I, p. 426 (P.T.S.). *Cûla-Mâlunkya-sutta*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

parition ou l'origine de *Dukkha*, 3. *Nirodha*, la cessation de *Dukkha* et 4. *Magga*, le Chemin qui mène à la cessation de *Dukkha*.

La première Vérité, *Dukkha-ariyasacca*, est traduite en général par tous les érudits : « *la Noble Vérité de la Souffrance* », donnant ainsi à entendre que toute vie ne serait, selon le Bouddhisme, que souffrance et douleur. Une telle interprétation est loin d'être satisfaisante et ne peut qu'égarer. C'est par suite de cette fausse acception que beaucoup de personnes ont été, à tort, conduites à considérer comme pessimiste la doctrine bouddhique. En vérité, le Bouddhisme n'est ni pessimiste ni optimiste. Il considère la vie et le monde d'un point de vue strictement réaliste. C'est un fait que, le plus souvent, la réalité n'est pas aussi plaisante que nous le souhaiterions. Le Bouddhisme considère les choses objectivement, que cela nous plaise ou non. Il n'essaie pas de nous bercer d'illusions, pas plus qu'il ne tente de nous plonger dans l'anxiété de toutes sortes de craintes et de culpabilités imaginaires. Il nous dit objectivement (*yathābhūtaṃ*) ce que nous sommes, ce qu'est le monde, il nous indique le Chemin pour atteindre la liberté parfaite, la paix, le calme, le bonheur.

Un docteur peut exagérer la gravité d'une maladie et renoncer à guérir son patient. Un autre peut au contraire, par ignorance, déclarer que le mal n'existe pas, que le malade n'a pas besoin de soins, et le tromper en le rassurant à tort. Que l'on considère le premier pessimiste et le second optimiste, l'un et l'autre sont également dangereux. Mais un troisième médecin interprétera correctement les symptômes ; il fera un diagnostic exact et, comprenant la cause et la nature de la maladie, il administrera résolument un traitement qui sauvera son malade. Le Bouddha est comme ce docteur. Il est le sage et savant médecin qui guérit la maladie du monde (Bhisakka ou Bhaiṣajya-guru).

Il est vrai que le mot pāli *dukkha* (sanskrit : *duḥkha*) signifie, dans l'usage courant, « souffrance », « douleur », « misère », par opposition à *sukha* qui veut dire « bonheur », « aise ». Mais le terme *dukkha*, dans l'énoncé de la première Noble Vérité, est employé philosophiquement, ce qui implique un sens beaucoup plus vaste. Si *dukkha* comporte ici l'acception évidente de souffrance, il englobe en plus les concepts plus profonds d'impermanence, de vide, de non-substantialité, de conflit. On voit qu'il est impossible de trouver un terme qui embrasse tout le sens de *dukkha* dans l'énoncé de la première Noble Vérité.

Le Bouddhisme ne conteste pas qu'on rencontre du bonheur dans la vie. Il admet au contraire que le bonheur revêt différentes formes, matérielles et spirituelles, pour les laïcs aussi bien que pour les moines. Mais cela fait partie de *dukkha*. Même les très purs états spirituels de *dhyāna*, qui sont atteints par la pratique de la méditation la plus élevée, qui sont affranchis de toute ombre de souffrance, dans le sens courant de ce mot, et qui peuvent être décrits comme une joie ineffable, même l'état de *dhyāna*, qui ne comporte

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus aucune sensation de plaisir (*sukha*) ou de déplaisir (*dukkha*) et qui n'est que pure équanimité et pure lucidité, ces très hauts états spirituels eux-mêmes sont compris dans *dukkha*. Et ceci, parce qu'ils sont encore conditionnés, soumis au changement, impermanents, insubstantiels.

Le concept de *dukkha* peut être envisagé de trois points de vue : 1° comme souffrance (*dukkha-dukkhatā*), 2° en tant que changement (*vipariṇāma-dukkhatā*), 3° en tant qu'états conditionnés (*saṅkhāra-dukkhatā*) (1).

Toutes les formes de souffrance rencontrées dans la vie, telles que celles qui résultent de la naissance, de la vieillesse, de la mort, tout ce qui est associé à des situations pénibles comme, par exemple, être séparé d'avec les êtres aimés, ne pas obtenir ce que l'on désire, la tristesse, la peine, la détresse, tout ce qui, enfin, est universellement considéré comme douloureux, se trouve compris dans *dukkha* en tant que souffrance (*dukkha-dukkhatā*).

Une situation agréable, une position heureuse ne sont pas durables. Elles changeront tôt ou tard. Leur disparition produit un sentiment pénible, douloureux. Cette vicissitude est comprise dans *dukkha* en tant que changement (*vipariṇāma-dukkhatā*).

La troisième forme de *dukkha*, en tant qu'états conditionnés (*saṅkhāra-dukkhatā*), demande quelques explications. Elle implique une analyse de ce que nous considérons comme un « être », un « individu », de ce que nous entendons par « moi ». Ce que nous appelons ainsi n'est, selon l'enseignement bouddhique, qu'une combinaison d'énergies en perpétuel changement, dans laquelle on peut distinguer cinq sortes d'agrégats (*pañcakkhandha*). Le Bouddha dit : « *En bref, ces cinq agrégats d'attachement sont dukkha* » (2). Il faut bien comprendre, en effet, que *dukkha* et ses cinq agrégats ne sont pas différents : les cinq agrégats sont eux-mêmes *dukkha*. Nous le saisirons mieux si nous considérons quels sont ces agrégats qui constituent ce qu'on est convenu d'appeler un « être ».

Le premier agrégat est celui de la matière (*rūpakkhanda*). Sous cette désignation, la philosophie bouddhique entend les quatre grands éléments traditionnels (*cattāri mahābhūtāni*), c'est-à-dire les éléments de solidité, fluidité, énergie et mouvement, ainsi que leurs dérivés (*upādāya-rūpa*). Les dérivés des quatre grands éléments comprennent les cinq organes matériels des sens : les facultés qui ont pour siège l'œil, l'oreille, le nez, la langue et le corps tout entier pour le toucher, ainsi que leurs correspondants dans la nature : les formes visibles, le son, les odeurs, le goût et les choses tangibles, ainsi que certaines idées en tant qu'elles sont objets pour le mental. Le domaine entier de la matérialité, aussi bien interne qu'externe, est compris dans l'agrégat de matière.

---

(1) *Visuddhimagga* (P.T.S.) p. 499. *Abhidharma-samuccaya*, pp. 36, 38 (éd. Pradhan, Santiniketan, 1950).

(2) *Sankhittena pancupâdânakkhandhâ dukkhâ* (*Mahâvagga*, p. 9 (Colombo 1922). (*Samyutta-nikâya*, V (P.T.S.) p. 421).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le second est l'agrégat des sensations (*vedanākkhandha*). Ce groupe comprend toutes nos sensations, qu'elles soient agréables ou désagréables, ou bien ni agréables ni désagréables, éprouvées par suite du contact de nos organes des sens avec le monde extérieur : les sensations éprouvées par suite du contact de l'œil avec les formes visibles, de l'oreille avec les sons, du nez avec les odeurs, de la langue avec les saveurs, du corps avec les objets tangibles et, enfin, du mental (considéré comme une sixième faculté par la psychologie bouddhique) avec les objets mentaux. Toutes nos sensations physiques et mentales se trouvent ainsi rangées dans ce groupe.

Le troisième agrégat est celui de la perception (*saññākkhandha*). De même que les sensations, les perceptions résultent également du contact des sens avec le monde extérieur.

Le quatrième est l'agrégat des formations mentales (*saṅkhārakkhandha*). Dans ce groupe sont comprises toutes les activités mentales volontaires, bonnes ou mauvaises, qui produisent des effets kammiques, telles que l'attention (*manasikāra*), la volonté (*chanda*), la détermination (*adhimokkha*), la confiance (*saddhā*), la concentration (*samādhi*), l'intelligence ou sagesse (*paññā*), l'énergie (*viriya*), le désir (*rāga*), la répulsion ou la haine (*paṭigha*), l'orgueil (*māna*), l'idée du « moi » (*sakkāyadiṭṭhi*), etc. La psychologie bouddhique distingue 52 activités de l'esprit qui constituent l'agrégat des formations mentales.

Le cinquième agrégat est celui de la conscience ou connaissance (*viññāṇakkhandha*). La conscience est une réaction, une réponse qui a pour siège les six facultés (œil, oreille, nez, langue, corps et mental) et pour objet un phénomène externe. La conscience visuelle, par exemple, a l'œil pour siège et une forme visible pour objet. Il en est de même pour la conscience qui se rapporte à chacune des autres facultés.

Tels sont, en bref, les cinq agrégats. Ce que nous appelons un « être », un « individu » ou « moi », n'est donc qu'un nom donné à telle ou telle autre combinaison particulière des cinq agrégats. Ceux-ci sont impermanents, pris dans le flux d'apparitions et de disparitions continuelles. Une chose disparaît, conditionnant l'apparition de la suivante, en une série ininterrompue de causes et d'effets. Il n'y a rien derrière tout cela qui puisse être désigné comme un « soi » permanent (*ātman*), comme une individualité, rien qui, à proprement parler, puisse être dit « moi ». Ni la matière, ni la sensation, ni la perception, ni aucune activité mentale, ni aucune des formes de conscience, ne peuvent vraiment être appelées « moi ». Lorsque les cinq agrégats physiques et mentaux travaillent en interdépendance dans la combinaison d'une machine physico-mentale, on éprouve le sentiment du « moi ». Mais c'est seulement une impression trompeuse. Ce « moi » apparent ne consiste en rien d'autre, finalement, qu'en une idée ; c'est une des 52 formations mentales, que les subtils psychologues bouddhiques distinguent dans l'analyse du quatrième agrégat. L'ensemble des cinq agrégats, que nous désignons comme un être, est *dukkha* en tant qu'états conditionnés (*saṅkhāra-dukkhatā*). Il n'y a pas d'« être », il n'y a pas de « soi » qui se tienne derrière ces cinq agrégats, qui éprouve *dukkha*. En d'autres

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

termes, il n'y a pas de penseur derrière la pensée. Celle-ci est elle-même le penseur. Si l'on retire la pensée, il ne reste plus de penseur. On ne manquera pas de remarquer ici combien cette conception bouddhique s'oppose au *cogito* cartésien.

Telle est la vérité de *dukkha*. Elle ne rend la vie d'un bouddhiste aucunement triste, ni mélancolique, comme certains seraient à tort portés à se l'imaginer. Un vrai disciple, au contraire, est l'homme le plus heureux du monde. Il ne vit pas dans la crainte et ne connaît pas l'anxiété. Il est toujours calme, serein ; les changements ne l'inquiètent pas ; il n'est pas consterné par les malheurs, car il voit et prend les choses telles qu'elles sont. Le Bouddha ne fut jamais triste. Ses contemporains le décrivaient « toujours souriant » (*mihitapubbaṅgama*). Il est invariablement représenté dans les peintures et dans les sculptures avec un visage heureux et serein. Jamais ses traits ne sont empreints de souffrance ou d'agonie. Deux anciens textes, la *Theragāthā*, et la *Therīgāthā*, sont pleins des paroles joyeuses de ses disciples, hommes et femmes, qui avaient trouvé la paix dans son Enseignement. Un jour, le roi de Kośala déclara au Bienheureux, que contrairement à beaucoup d'adeptes d'autres systèmes religieux que l'on rencontrait hagards, les traits durs, la mine pâle, émaciés, les disciples du Bouddha étaient « joyeux et détendus (*haṭṭhapahaṭṭha*), jubilants et exultants (*udaggudagga*), heureux dans la discipline religieuse (*abhiratarūpa*), les sens apaisés (*pīṇitindriya*), libres de toute anxiété (*appossukka*), sereins (*pannaloma*), paisibles (*paradavutta*) et vivant avec des « âmes de gazelles » (*migabhūtena cetasā*), c'est à-dire, d'un cœur léger. Le roi ajouta qu'il pensait que ces saines dispositions étaient dues à ce que « *ces vénérables avaient certainement réalisé le sens élevé et profond de l'enseignement du Bienheureux* » (1). L'esprit du Bouddhisme est tout à fait opposé à une attitude sombre et morose : il la considère comme un obstacle à la réalisation de la Vérité. Il convient, d'ailleurs, de se souvenir que la joie (*pīti*) est une des sept qualités qu'il est essentiel de cultiver pour atteindre au Nibbāna (*Bojjhaṅga*).

La seconde Noble Vérité est celle de l'origine ou de la cause de *dukkha* (*dukkha-samudaya-ariyasacca*). C'est le désir, la cupidité, la « soif » — soif de plaisirs sensuels (*kāmataṇhā*), soif d'existence, de continuité (*bhavataṇhā*) et même désir d'annihilation (*vibhavataṇhā*). Cette avidité, cette soif qui a pour centre la fausse idée d'un « moi », est une force terrible qui entraîne toute l'existence. Chacun admettra que c'est le désir égoïste qui est la cause de tous les maux du monde, depuis les ennuis privés jusqu'aux guerres entre les peuples. Mais il n'est pas si facile de prendre conscience du fait que toute l'existence et la continuité même de l'être proviennent de ce désir, qui a pour point de départ la fausse croyance en un « moi ».

---

(1) *Majjhima-nikâya*, II (P.T.S.), p. 121.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La troisième Noble Vérité est celle de la cessation de *dukkha* (*dukkha-nirodha-ariyasacca*). Cette cessation est généralement connue sous le nom pāli de *nibbāna* (sanskrit : *nirvāṇa*). Pour détruire absolument *dukkha*, il faut en supprimer la racine qui est cette soif (*taṇhā*). C'est pourquoi le *nibbāna* est souvent connu sous le nom *taṇhakkhaya*, qui signifie « l'extinction du désir ». Le *nibbāna* est aussi parfois appelé la Vérité Ultime, l'Ultime Réalité. Le Bouddha dit : « *O Moines, le nibbāna qui est la Réalité est l'ultime Noble Vérité* » (1). En un autre endroit, il s'exprime ainsi : « *O Moines, je vais vous apprendre la Vérité, et le Chemin qui mène à la Vérité* » (2). Ici donc Vérité signifie *nibbāna*.

L'on peut alors se demander en quoi consiste le *nibbāna* ? La seule réponse raisonnable est qu'une telle question ne pourra jamais recevoir de réponse correcte et satisfaisante. Le langage humain est trop pauvre pour exprimer la nature véritable de la Vérité absolue, de la Vérité ultime, qui est le *nibbāna*, lui-même. Il n'est pas de mots qui puissent adéquatement rendre compte de cette expérience. Les mots sont des symboles capables seulement d'exprimer des choses et des idées communes. Ces symboles ne parviennent même pas à exprimer la véritable nature des choses courantes. Le langage est trompeur et décevant sitôt qu'il s'attache à la compréhension de la Vérité. Le *Laṅkāvatāra-sūtra* dit à ce propos que « *les ignorants se laissent engluer dans les mots comme un éléphant dans la boue* » (3). De là tant de déclarations paradoxales, se rencontrant dans certaines sectes bouddhiques, comme celle du Zen, par exemple, qui ont pour but délibéré d'arracher à l'attachement au mot.

Nous ne pouvons, cependant, nous passer des mots. Mais si l'on tente d'expliquer ou seulement d'exprimer l'expérience du *nibbāna* à l'aide de termes positifs, on risque de saisir une idée qui peut être tout à fait à l'opposé de la réalité. On devra donc avoir recours, en général, à des expressions négatives, ce qui sera en tout cas moins dangereux. On usera ainsi de termes comme *taṇhakkhaya* « extinction du désir », *virāga* « absence de désir », *nirodha* « cessation », enfin *nibbāna* « extinction » ou « souffler (la flamme) », qui peut également signifier : « extinction du désir, de la haine, de l'ignorance » (4). Selon les vieux textes, « *il n'y a plus place ici pour les quatre éléments, solidité, fluidité, énergie, mouvement ; les notions de longueur et de largeur, de subtil et de grossier, de bon et de mauvais, de Nom et de Forme, sont absolument détruites ; on n'y trouve les notions ni de ce monde, ni de l'autre, ni de venir, ni de partir, ni de rester, ni de mort, ni de naissance, ni des objets des sens* » (5).

---

(1) *Majjhima-nikâya*, III (P.T.S.), p. 245.
(2) *Samyutta-nikâya*, IV (P.T.S.), p. 369.
(3) *Lankâvatâra-sûtra* (éd. Nanjio, Kyôto, 1923), p. 113.
(4) *Samyutta-nikâya*, IV (P.T.S.), p. 359.
(5) *Dîgha-nikâya*, I, p. 172 (Colombo, 1929) ; *Udâna*, p. 128 (Colombo, 1929).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Se référant à cet état, le Bouddha a dit : « *O Moines, il y a un état non-né, non-devenu, non-conditionné, non-composé. S'il n'y avait pas un tel état qui soit non-né, non-devenu, non-conditionné, non-composé, il n'y aurait aucune évasion possible pour ce qui est né, ce qui est devenu, ce qui est conditionné et ce qui est composé. Puisqu'il y a un tel état, il y a une évasion de ce qui est né, de ce qui est devenu, de ce qui est conditionné et de ce qui est composé* » (1).

Du fait qu'on exprime ainsi la notion de *nibbāna* en termes négatifs, nombreux sont ceux qui s'attachent à la conception erronée qu'il s'agit d'une annihilation. Or l'emploi d'une expression négative n'implique en aucune manière que cet état soit par lui-même négatif. On suggère souvent, au contraire, de cette façon des valeurs hautement positives. C'est ainsi que le mot « immortalité » (*amata*) est aussi employé comme synonyme de *nibbāna*. Le mot pāli ou sanskrit pour désigner la santé est *ārogya*, qui signifie littéralement « absence de maladie ». Et *ārogya* ne désigne pourtant pas un état négatif. Un des synonymes courants pour *nibbāna* n'est-il pas « libération » (*mutti*) ? Nul ne viendrait prétendre que la liberté soit quelque chose de négatif, bien que son concept implique la négation d'une contrainte ou d'un mal. Il en est ainsi de *nibbāna* qui est liberté absolue, libération de tout mal, de l'appétit insatiable, de la haine et de l'ignorance, affranchissement du temps et de l'espace.

Le *nibbāna* se situe au-delà de la logique, du raisonnement (*atakkāvacara*). Bien que nous nous passionnions souvent, comme un vain passe-temps intellectuel, pour des discussions hautement spéculatives sur le *nibbāna*, la Vérité ou la Réalité éternelle, nous ne parviendrons jamais à la comprendre de cette manière. Un enfant, à l'école primaire, ne se querelle pas à propos de la relativité. Si, cependant, il poursuit avec patience et application le cours de ses études, il lui sera peut-être possible, un jour, de comprendre cette théorie. Le *nibbāna* « doit être réalisé par les sages au-dedans d'eux-mêmes » (*paccattaṃ veditabbo viññūhi*). Si nous suivons le Chemin avec patience et application, si nous nous exerçons avec conscience, si nous nous purifions, si nous parvenons ainsi au développement spirituel requis, il pourra nous devenir possible de réaliser cet état en nous-mêmes — sans qu'il soit nécessaire de nous embarrasser de grands mots.

Venons-en maintenant au Chemin qui conduit à la réalisation du *nibbāna*. C'est la quatrième Noble Vérité, « la Méthode qui conduit à la cessation de *dukkha* » (*dukkhanirodhagāminīpaṭipadā–ariyasacca*). Elle est aussi connue sous le nom de « Chemin Moyen » (*Majjhimā paṭipadā*) parce qu'elle évite deux extrêmes : l'un est la poursuite du bonheur dans l'attachement aux plaisirs des sens, qui est bas, commun, vain, sans profit, qui est la voie ordinaire du monde ; l'autre est celui des mortifications, des différentes formes d'ascétisme

(1) *Udāna*, p. 129 (Colombo 1929).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui sont douloureuses, vaines et sans profit. Evitant également ces deux extrêmes, le Bouddha a découvert la « Voie Moyenne » qui procure la vue, qui donne la connaissance, qui conduit au calme, à la vue intérieure, à l'éveil, au *nibbāna*. On désigne souvent le « Chemin Moyen » sous le nom de « Octuple Noble Chemin » (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*), parce qu'il est composé de huit facteurs qui sont : Compréhension juste (*sammā-diṭṭhi*), Pensée juste (*sammā-saṅkappa*), Parole juste (*sammā-vācā*), Action juste (*sammā-kammanta*), Moyens d'existence justes (*sammā-ājīva*), Effort juste (*sammā-vāyāma*), Attention juste (*sammā-sati*) et Concentration juste (*sammā-samādhi*).

Au lieu de définir successivement ces huit facteurs, il sera utile, pour une juste compréhension de ce Chemin, de les expliquer d'après les trois principes qui gouvernent l'entraînement et la discipline bouddhiques (*tisikkhā*) : la moralité (*sīla*), la discipline mentale (*samādhi*) et la sagesse (*paññā*).

A la base de l'idée de la moralité se trouve la vaste conception de l'amour et de la compassion pour tous les êtres vivants, sur laquelle repose l'enseignement du Bouddha. C'est une regrettable et dangeureuse erreur que commettent nombre d'érudits, parlant ou écrivant sur le Bouddhisme, d'oublier ce grand idéal de l'enseignement du Bouddha, et de se contenter de froides discussions philosophiques et métaphysiques. Le Bouddha donna son enseignement « pour le bien du grand nombre, pour le bonheur du grand nombre, par compassion pour le monde » (*bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya*). Pour être parfait, un homme doit cultiver conjointement et également la compassion (*karuṇā*) et la sagesse (*paññā*). Par compassion, on entend l'amour, la bonté, la tolérance et les autres nobles qualités d'ordre affectif, tandis que la sagesse représente le côté intellectuel. Si l'on ne développe que le sentiment en négligeant le plan intellectuel, on devient un sot, tandis que si l'on ne développe que le plan intellectuel en négligeant le cœur, on risque de devenir un intellectuel desséché, sans le moindre sentiment. En conséquence, pour être parfait, il convient de développer également les deux plans. C'est précisément le but de la discipline bouddhique, et c'est pourquoi un bon bouddhiste, qui comprend intelligemment et avec sagesse les choses telles qu'elles sont, est plein d'amour et de compassion pour tous les êtres — non seulement pour les humains, mais pour tous les êtres vivants en général.

Dans l'idée de moralité (*sīla*), qui est basée sur l'amour et la compassion, comme on vient de le voir, sont inclus trois facteurs de l'Octuple Noble Chemin : Parole juste, Action juste et Moyens d'existence justes.

Par Parole juste, on entend : 1°) qu'il ne faut dire que la vérité et s'abstenir de tout mensonge ; 2°) qu'il ne faut dire que des paroles aptes à faire régner l'amour, l'amitié, l'unité et l'harmonie entre les individus ou les groupes humains, et ne jamais dire quoi que ce soit qui puisse engendrer la haine, l'inimitié, la désunion ou la désharmonie entre eux ; 3°) qu'il faut s'exprimer doucement, poliment, avec des mots agréables, et ne jamais dire de choses dures, rudes, impolies ou offensantes, qui puissent causer aux autres de la peine ; 4°)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

enfin qu'il ne faut parler que pour dire des choses utiles, profitables et sensées, et ne jamais perdre son temps en bavardages oiseux et étourdis.

Par Action juste, on entend qu'il faut : 1°) s'abstenir de détruire la vie, de voler, d'avoir des relations sexuelles illégitimes ; 2°) aider les autres à mener une vie heureuse d'une manière juste.

Par Moyens d'existence justes, on entend : 1°) qu'on doit s'abstenir de gagner sa vie dans une profession de nature à faire du mal aux autres, comme par exemple le commerce des armes, des boissons enivrantes, des poisons, être boucher, tricher, etc. ; 2°) qu'on ne doit vivre que d'une profession non blâmable et inoffensive. On voit donc nettement que le Bouddhisme est catégoriquement opposé à la guerre puisqu'il écarte le commerce des armes, moyen d'existence mauvais et injuste.

Ces trois facteurs (Parole, Action, Moyens d'existence justes) de l'Octuple Chemin constituent la moralité (*sīla*), sans laquelle n'est possible aucun développement d'une vie spirituelle plus élevée.

Vient ensuite la discipline mentale qui comprend trois autres facteurs de l'Octuple Chemin : Effort juste, Attention juste (ou Vigilance) et Concentration juste.

L'Effort juste est la volonté énergique 1°) d'éviter l'apparition de nouvelles pensées mauvaises et malsaines ; 2°) de se débarrasser des pensées mauvaises et malsaines qui occupent déjà l'esprit ; 3°) de favoriser l'apparition de nouvelles pensées bonnes ; 4°) de développer, d'accroître et d'affermir les pensées bonnes qui existent déjà.

L'Attention juste (ou Vigilance) consiste à être assidûment attentif 1°) au corps (*kāya*) : 2°) aux sensations (*vedanā*) ; 3°) à l'esprit (*citta*) ; 4°) aux choses (*dhamma*).

La pratique de l'attention à la respiration (*ānāpānasati*) est un des principaux exercices de discipline mentale en rapport avec l'organisme physique. Il y a plusieurs autres manières de développer l'attention en relation avec l'organisme.

En ce qui concerne les sensations, nous devons être clairement conscients de toutes leurs formes qui apparaissent et disparaissent en nous.

Quant au fonctionnement mental, il faut prendre conscience de chaque mouvement de notre esprit : livré ou non à la convoitise, à la haine, dupe ou égaré, distrait ou concentré, etc. Etant ainsi attentif à tous ces mouvements, on pourra observer avec précision comment ils naissent et disparaissent.

Il en est de même en ce qui concerne les choses, dont il convient de connaître la nature, savoir comment elles apparaissent et disparaissent, comment elles évoluent, comment elles sont supprimées et détruites, etc.

Ces quatre formes de méditation sont traitées en détail dans le *Satipaṭṭhāna-sutta* (1).

---

(1) *Majjhima-nikâya*, 10 ; ou *Dîgha-nikâya*, 22.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le troisième et dernier point de la discipline mentale concerne la Concentration juste qui conduit aux quatre *dhyāna* (recueillements). Dans le premier, les désirs passionnés et les pensées impures sont écartés, les sentiments de joie et de bonheur conservés, en même temps que certaines activités mentales. Dans le second, toutes les activités mentales sont supprimées, le calme et la concentration de l'esprit sont développés ; les sentiments de joie et de bonheur sont encore retenus. Dans le troisième, le sentiment de joie s'efface, cependant que la disposition heureuse subsiste, jointe à une équanimité attentive. Dans le quatrième, toutes sensations de bonheur ou de tristesse, de joie ou de peine ont disparu ; il ne reste qu'une pure équanimité et une attention parfaite.

C'est ainsi que l'esprit est discipliné par l'Effort juste, l'Attention juste et la Concentration juste.

Nous avons passé en revue les six facteurs de l'Octuple Chemin qui sont compris dans la Moralité et dans la Discipline mentale. Les deux derniers, Pensée juste et Compréhension juste, constituent la Sagesse (*paññā*).

On entend par Pensée juste (*sammā-saṅkappa*) les pensées de renonciation et de détachement dans une complète abnégation de soi, pensées d'amour et de compassion pour tous les êtres. Il est intéressant et très important de remarquer ici que les pensées d'abnégation de soi, d'amour et de compassion, sont groupées dans le domaine de la sagesse. Ceci montre que, selon le Bouddhisme, la sagesse comporte ces nobles qualités, que tout attachement égoïste, malveillance, haine et cruauté, proviennent d'un manque de sagesse dans tous les domaines de l'existence, privé, social ou politique.

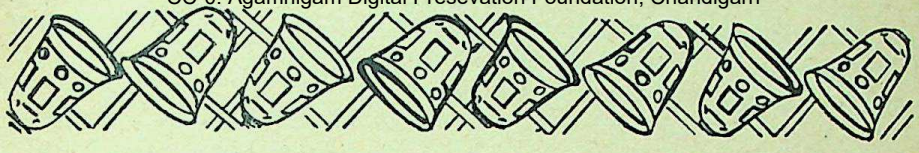
La Compréhension juste est la compréhension des choses telles qu'elles sont. Les quatre Nobles Vérités expliquant les choses telles qu'elles sont vraiment, la Compréhension juste se réduit donc finalement à la compréhension des Quatre Nobles Vérités. Cette compréhension est la sagesse la plus haute, qui atteint l'ultime réalité.

Selon le Bouddhisme, il y a deux façons de comprendre. Ce que nous appelons généralement ainsi n'est que du savoir accumulé, saisi intellectuellement selon certaines données reçues : c'est ce qu'on appelle *anubodha*, « connaître selon ». La compréhension vraiment profonde est *paṭivedha*, « pénétration ». Cette pénétration ne devient possible que lorsque l'esprit est affranchi de toute impureté et pleinement développé par la méditation.

Ce très bref résumé des idées principales du Bouddhisme permet de comprendre que celui-ci n'est pas un système de dogmes ou une foi, mais un système complet en vue de la réalisation et de la libération par soi-même, par son propre développement moral, spirituel et intellectuel.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Le Bouddhisme comme expérience spirituelle

par

Pierre GRISON

« O moines, je ne loue point qu'on demeure immobile. »

AÑGUTTARA NIKĀYA, V, 96

Parmi les poncifs tenaces à travers lesquels l'Occident entend connaître l'Asie, il n'en est guère de plus abusif ni de plus répandu que celui qui lie le Bouddhisme à la passivité. Il est cependant évident que, ni la destinée humaine, ni aucune des formes traditionnelles qui aident à l'accomplir et à la dépasser, ne peuvent s'accommoder d'un tel comportement. Aussi tenterons-nous de déterminer, dans les notes qui suivent, les conditions dans lesquelles le Bouddhisme nous paraît au contraire étroitement attaché à la « vie active », en ce que celle-ci est un moyen d'accès à la vie contemplative, et combien cette dernière nous semble également exempte d'inertie. La doctrine fondamentale de l'impermanence et le symbole de la Roue, *animée* par le *Buddha-Cakravartin*, devraient nous introduire à ces notions jusqu'à l'évidence. Encore est-il essentiel de conclure que l'action n'est jamais une fin en soi, mais un moyen — sans facilité — d'en franchir finalement les limites.

L'activité cosmique.

Lorsque, selon les écritures pāli, le Bouddha réfute l'affirmation d'un jeune brahmane qui prétend trouver dans son enseignement « *une interdiction à l'égard de tous les actes* », laquelle conduirait à l'« *annihilation du monde* » (1), nous entrevoyons combien l'action personnelle est peu suscep-

(1) *Anguttara Nikâya*, II, 232.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tible d'autonomie : elle participe à l'activité cosmique, la conditionne autant qu'elle en dépend. L'activité ne peut être niée ni refusée : elle est un fait aussi général que complexe, l'inextricable trame de l'univers. Ce point de vue est si complètement accepté par le Bouddhisme — comme d'ailleurs par l'Hindouisme — qu'il n'existe pour eux, peut écrire Mlle Lilian Silburn, « *ni choses ni données inertes, mais des fonctions et des activités de synthèse* ». Il n'est pour le Bouddhisme, si l'on ose dire, d'autre « substance » que le mouvement, et le paradoxe est moins choquant qu'il n'y paraît si, outre même les théories atomistiques, on veut bien considérer que les termes de « cristallisation » et de « coagulation » désignent traditionnellement les ères de plus grande agitation : nous y reviendrons. Le mouvement est la substance de la vie ; l'immobilité — ou, si l'on préfère, l'immutabilité — est un au-delà de la vie (non, comme le prétendrait l'Occident, un au-delà *et* un en-deçà). Mais, si la fin pouvait être sans le moyen, le Bouddha naîtrait-il ? Ferait-il, dès sa naissance, les sept pas vers les quatre points cardinaux qui sont mesure de l'espace, accompagnement du mouvement spatial, avant que de les transcender et de s'installer au sommet du monde ? Revendiquerait-il « *la place du Taureau* » des *Veda* (1) ? Il n'est pas moins utile de remarquer que le Bouddhisme tibétain accueille ce mouvement, cette respiration du temps au rythme des *kalpa* que lui apporte le Tantrisme : inspiration - expiration, manifestation - dissolution. « *Rien n'existe que l'action* » (2), mais l'action est à double effet : faire et défaire, si indissolublement conséquents que le mouvement ne peut laisser la moindre place à l'instant : « *Comment serait-il possible que ne se dissolve pas tout ce qui est né, devenu, composé, et possède en soi-même la nécessité inhérente de la dissolution* » (3). Il n'est pas d'être, mais un tourbillon d'énergies changeantes, pas d'état, mais une succession d'instables apparences. Le cosmos n'agit pas : il est une activité.

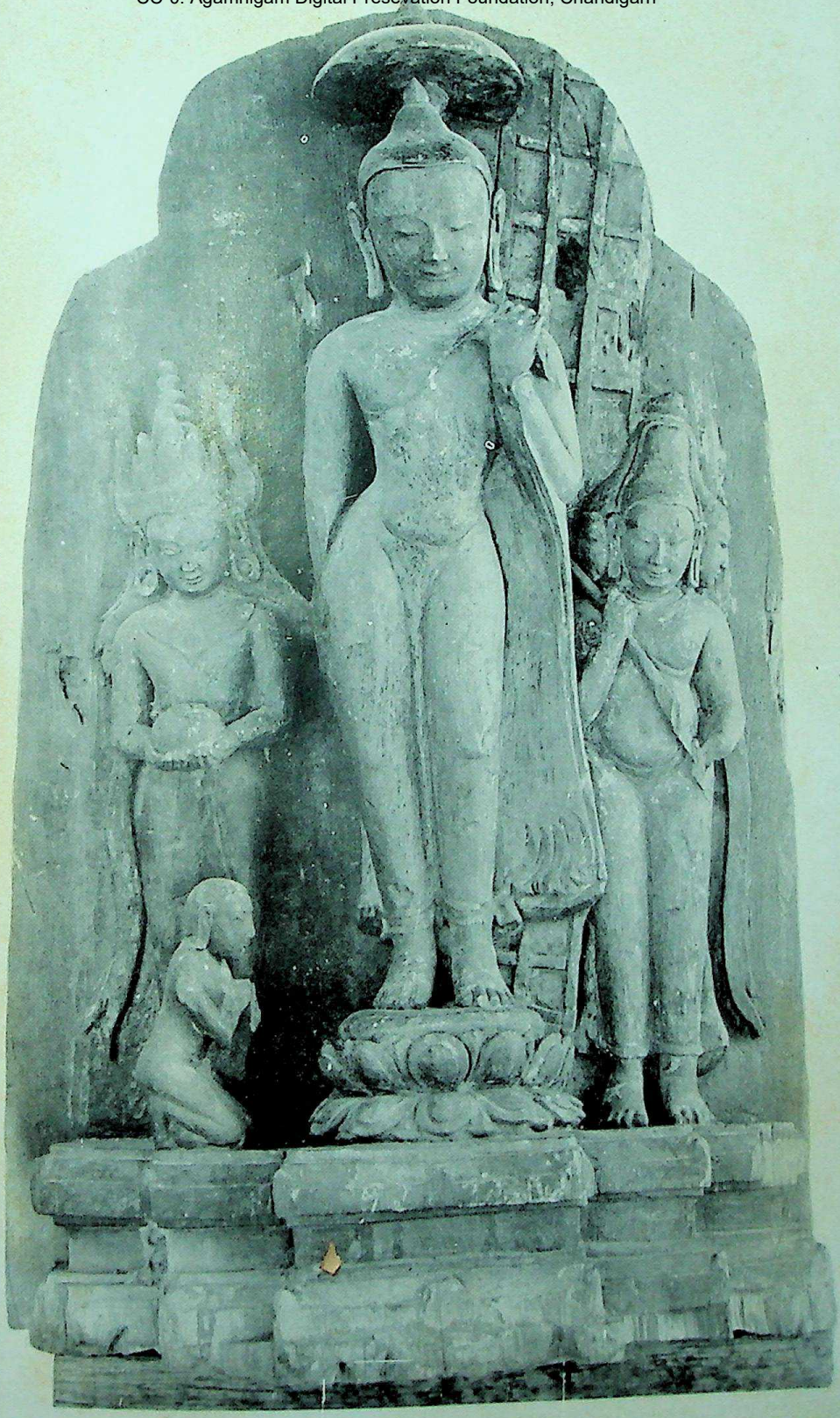
Si, de cette doctrine, on désire un symbole parlant, il faudra retenir, outre la cascade à la fois permanente et pourtant incessamment renouvelée des peintres chinois et japonais, l'image plus générale du Cercle : le Bouddha fait tourner — irrésistiblement — la Roue de la Loi comme Agni la Roue du Temps. Et c'est le *karma* qui anime l'hallucinante Roue de l'Existence tibétaine à la circonférence indéfinie, aux révolutions interférentes, inextricablement enchevêtrées, dont le mouvant contenu n'est, par ignorance, ni maître, ni même conscient du mouvement.

L'activité personnelle.

1. — Si, comme nous y insisterons tout-à-l'heure, l'activité ordinaire est surtout justifiée par son orientation vers une finalité spirituelle, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle est condamnable en soi, ni que l'état de

(1) *Samyutta Nikâya*, II, 47.
(2) *Visuddhimagga*, ch. XI-II.
(3) *Digha Nikâya*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. IX. — Pagān (Birmanie). Buddha (XIIe s.). Bois sculpté et doré.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moine est considéré comme absolument indispensable à la Délivrance. Sous toutes ses formes, « *l'oisiveté n'est que poussière* » (1). Charité (*dāna*) et observances (*śīla*) sont, pour les meilleurs, une préparation, mais pour les autres une morale personnelle et sociale : « *Selon le dhamma il servira ses parents, selon le dhamma il exercera son métier* », lit-on dans une suite de prescriptions destinées aux chefs de famille (2). Un autre texte n'hésite pas à promettre richesses, gloire et amitiés à « *celui qui agit, peine et fait des efforts dans la bonne voie* » (3). Le Bouddhisme Zen, qui pousse jusqu'à ses ultimes conséquences la notion de détachement, conseille à l'adepte de « *continuer à vivre sa vie telle qu'il la trouve parmi les circonstances variées de cette existence terrestre* » (4). Une telle conception serait sans doute difficilement acceptée — à moins de sérieuses distorsions — par le Bouddhisme canonique ; il n'en reste pas moins vrai que la vie ordinaire est condamnée dans la seule mesure où elle est un facteur d'attachement, d'intérêt, de préjugés, de conceptions erronées, ou plus primitivement de transgression des lois morales : « *Il est vrai, ô Simha, que je rejette l'activité, mais seulement celle qui conduit au mal en paroles, en pensées ou en actes* » (5). Il convient d'abord, en effet, de faire « *ce qui est aimable en actes, en paroles et en pensées* » (6), de le faire, si l'on en croit la stèle khmère du Vat Sithor, au moment opportun, de discerner, selon l'enseignement, « *ce qui est à faire* » (*kiriya*) et « *ce qui est à ne pas faire* » (*akiriya*) : *śīla* pour les moines et pour les laïcs, « bases d'exercice » réservées aux religieux proposent un cadre élémentaire ; certaines prescriptions même, relatives à la pratique de la « charité » ont, pour les chrétiens, une résonance familière, ainsi : « *Quiconque, ô moines, veut prendre soin de moi, qu'il soigne les malades* » (7). Tout au plus, la vie ordinaire offre-t-elle des conditions matérielles et mentales moins propices à l'expérience spirituelle que la solitude érémitique ou que l'état religieux : elle ne lui est pas un obstacle décisif. Il convient d'ailleurs de remarquer que le « départ » (*pabajjā*) peut très bien n'être qu'intérieur et purement symbolique, la « solitude » pouvant s'accommoder du monde profane, pour autant que les servitudes et les illusions en sont identifiées et situées à leur vraie place. Situer l'action et agir justement : la leçon de la *Bhagavad Gītā* n'est pas perdue.

*
* *

(1) *Suttanipâta*, 333.
(2) *Ibid.*, 404.
(3) *Ibid.*, 187.
(4) Lin-Tsi (d'après Suzuki).
(5) *Anguttara Nikâya*, VIII, II, 12.
(6) *Majjhima Nikâya*, III, 178.
(7) *Vinayapitaka*, I, 302.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

2. — Avant d'examiner les conditions d'exercice de l'Action juste, et son fondement sur la rétribution et la causalité, il nous faut insister sur les deux principaux obstacles à franchir : l'agitation et la ratiocination, obstacles qui sont en fait des perversions de l'activité physique et mentale.

Certes, le Bouddha condamnait déjà l'agitation du monde qui le vit naître : « *Ce monde est tombé dans l'agitation* » (1) ; « *En vérité, ce monde a été vaincu par l'agitation. On naît, on meurt, on tombe d'un état et on passe à un autre* [...] » (2). Le vocabulaire du canon pāli est particulièrement riche à cet égard, notamment lorsqu'il traite de l'agitation mentale. Mais, plus évidemment encore, l'« activisme » est la maladie de notre civilisation et de notre temps : aussi l'équivoque entretenue par eux au sujet du Bouddhisme résulte-t-elle simplement d'une confusion entre deux formes du mouvement dont la seule légitime leur est devenue insaisissable. La nuance s'établit, pensons-nous, entre le « *Rien n'existe que l'action* » du *Visuddhimagga*, et la formule d'un auteur allemand contemporain : « *Peu importe l'objet de l'action, ni qu'elle soit ordonnée ou désordonnée* ».

C'est M. Marco Pallis qui, distinguant entre « vie active » et « vie passionnelle », note la parenté entre passion et passivité, en soulignant leur relation étymologique avec la souffrance. Or nous rejoignons ici très exactement le souci du Bouddhisme : le désir et la passion comme origine de la « souffrance » Que d'autres auteurs préfèrent donner au terme *duḥkha* — couramment traduit par « douleur » — le sens plus adéquat d'une agitation angoissée, n'introduit ici qu'un paradoxe apparent, tout-à-fait semblable à celui que nous avions relevé plus haut : l'agitation est, dans les textes, associée à la rigidité, à la raideur : « *Torpeur et dissipation vont toujours ensemble* » (3). La tradition hindoue lie le *Kāli yuga*, ère de l'activisme, à l'inertie : c'est, disions-nous précédemment, une phase de « coagulation », puis de dissolution. Situer l'action reste donc le problème : celui qui « demeure immobile » n'est pas celui dont le calme extérieur dissimule l'activité spirituelle, mais bien « celui qui court ».

En vérité, la perversion de l'activité est issue du fait qu'elle devient en elle-même un centre d'intérêt, qu'elle est considérée comme une fin, non comme un moyen : l'acteur et l'action sont ainsi liés, une relation de dépendance est créée, dont nous verrons qu'elle est artificielle et néfaste. L'agitation résulte, dans tous les cas, d'un manque de discernement : elle est, dans la vie ordinaire, la conséquence la plus directe et la plus générale de l'« ignorance ». C'est, dit encore M. Pallis, l'« homme ordinaire » qui est passif, tandis que la descente et la réalisation du Bodhisattva sont entièrement actives.

Est-il besoin d'insister sur le fait que l'agitation mentale est beaucoup

(1) *Samyutta Nikâya*, XII, 10.
(2) *Dîgha Nikâya*, XIV, II, 18.
(3) *Abhidharmakosa*, II, 26.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus dangereuse encore que celle du monde extérieur ? L'efficacité spirituelle veut, certes, qu'à la pensée soit substituée la *vision*, et les textes canoniques ne manquent pas de l'affirmer (1). Mais c'est avant tout l'impermanence, l'instabilité du processus discursif qui sont condamnées : « *L'opinion, ô disciples, est une maladie, l'opinion est une tumeur, l'opinion est une plaie* [...] » (2), ce qui est parfaitement explicité par le passage suivant, relatif aux « ratiocineurs » et aux « disputeurs », lesquels « *peuvent bien raisonner et mal raisonner, dire d'une certaine manière et aussi dire autrement* » (3). Le dogmatisme et l'esprit de système sont refusés en ce qu'ils représentent la fixation, le cadre inerte d'une activité de pensée mal ordonnée à sa finalité véritable. On comprend mieux ainsi pourquoi certains adversaires ont pu parler de l'« absence de sagesse » du Bouddha, et considérer Śāriputra comme « *stupide et dépourvu de toute éloquence* (4) : les « intellectuels » du temps admettaient mal en effet que l'action fût substituée à la spéculation ou, si l'on préfère, la recherche d'une méthode pratique de réalisation à celle d'une connaissance théorique.

*
* *

Le fondement de l'action est la notion de sa rétribution ou plus généralement, de ses conséquences. Telle est la loi du *karma* : « *Cela étant, il arrive ceci ; cela n'étant pas, ceci n'arrive pas* » (5) (6). Il n'est pas d'acte gratuit. Non qu'il existe une rétribution étroite et automatique qui annihilerait toute liberté, y compris celle d'agir dans la voie droite : c'est, dit le Tathāgata, avoir « *l'esprit brouillé dans sa vigilance* » que de croire que tout « *ce qu'un homme peut éprouver de plaisir, de douleur, ou de ce qui n'est ni l'un ni l'autre, tout est dû à quelque chose qu'il a fait antérieurement* » (7). Rien n'est aussi sommaire, l'être agissant n'étant nullement, en dépit des apparences, le même que celui qui subit. Tout au plus le second procède-t-il du premier : il y a « *continuité, mais non identité* ». Ainsi que nous l'avons dit, l'être comme le cosmos est essentiellement mouvement, et le mot même qui sert à le désigner est un non-sens. La conséquence de ceci est d'une parfaite logique : la notion du « *je suis l'agent* » est aussi illusoire que celle du « *je suis* » (8). En fait, « *Il n'y a pas d'agent qui fasse l'action, il n'y a personne qui goûte le fruit* [...]. *Dans son fruit*

(1) *Majjhima Nikâya*, LXXVII, II, 205.
(2) *Ibid.*, CXL, III, 350.
(3) *Ibid.*, LXXVI, II, 248.
(4) *Samyukta Agama.*
(5) *Majjhima Nikâya*, II, 32.
(6) *Samyutta Nikâya*, II, 28.
(7) *Anguttara Nikâya*, I, 173.
(8) *Ibid.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

on ne trouve pas l'action, ni dans l'action on ne trouve le fruit » (1), ce qui ne les rend d'ailleurs pas moins solidaires car, si « *les actions existent séparément de leurs fruits, et les fruits séparément des actions* », c'est cependant « *en conséquence de l'action que le fruit entre en existence* » (2). Pour n'être pas immédiates, les causes n'en sont pas moins irréfutables, aussi« *ce corps n'est pas le mien, mais le résultat des œuvres passées* » (3). L'appartenance à une caste n'est pas le fruit de la naissance, mais des actes (4) ; la « renaissance » dans tel ou tel état différent de l'être (sans que rien transmigre de ce qui n'a jamais été une entité stable) résulte des actes ; finalement, « *ce sont les actions qui conduisent à la destruction des actions* » (5).

*
* *

Puisqu'il est dès à présent évident que « *le dhamma fut enseigné pour faire traverser, non pour retenir* » (6), nous tenterons de résumer en peu de lignes les conditions de ce que doit être l'Action juste : conception et comportement.

Il importe d'abord de savoir ce qu'est l'Action : un moyen, non un but, celui de « détruire l'action », c'est-à-dire d'échapper au conditionnement, aux dépendances de la vie active. Elle est aussi un symbole : c'est dire qu'elle n'a pas de signification légitime en elle-même, mais seulement dans le rattachement à son principe. En ce sens, l'acte idéal est un rite. Le Bouddhisme est l'une des rares formes traditionnelles qui ne l'ait pas sacralisé dans l'accomplissement du sacrifice, mais qui se contente de l'orienter rigoureusement vers sa résorption dans l'ascèse individuelle. Tout au plus l'offrande lui semble-t-elle utile en ce qu'elle contribue à la purification intérieure : « *A celui qui offre, l'offrande vient en aide* » (7). Il ne lui est pas reconnu d'efficacité propre, mais seulement comme élément de la préparation à l'ascèse. Le vrai sacrifice, lui, est intériorisé : « *Je n'entasse pas de bois pour les feux et les autels,* dit le Bhagavat, *j'attise une flamme en moi...* » (8).

Le comportement qui se peut déduire de telles définitions est en réalité la forme extérieure d'une méthode. Il convient avant toute chose de « *rejeter l'apathie et la paresse* » (9), après quoi les « *cinq facteurs de l'effort* »

(1) *Visuddhimagga*, ch. XIX.
(2) *Ibid.*
(3) *Samyutta Nikâya*, II, 64.
(4) *Suttanipâta*, II, 64.
(5) *Majjhima Nikâya*, I, 337.
(6) *Ibid.*, I, 259.
(7) *Suttanipâta*, 506.
(8) *Samyutta Nikâya*, I, 169.
(9) *Majjhima Nikâya*, *ibid.*, I, 169.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sont dits être : la foi, la santé, la sincérité, l'énergie, le discernement (1). L'attention, la « vigilance », seront des conditions tout aussi essentielles car, non seulement l'inadvertance n'interrompt pas les conséquences de l'acte, ni n'altère la responsabilité, mais elle aggrave au contraire cette dernière. Il est souvent insisté, dans les Ecritures, sur la nécessité de « *poursuivre une marche égale* » (2). Les caractéristique de l'Action juste sont la détente, l'apaisement, la sérénité, le désintéressement, par opposition à la tension, à l'instabilité, à la rigidité, sans que pour autant en souffrent — bien au contraire — l'intensité et l'efficience (3). C'est l'asservissement de l'acte à ses propres limites qui crée la tension ; c'est la passion qui fait de l'activité une agitation. Il importe donc d'aller, « *libre du moindre attachement, fuyant l'inertie, ferme, fort de corps et d'esprit* [...] » (4). La meilleure règle est, pensons-nous, donnée par Maître Eckhart lorsque, dans ses *Instructions spirituelles*, il recommande d'« *apprendre à agir en sorte que l'intériorité se manifeste dans l'opération extérieure, que l'on réintroduise l'opération extérieure dans l'intériorité et que l'on s'habitue à agir ainsi sans contrainte.* »

*
* *

3. — Si nous apercevons, dans ces textes, le moyen de passer de la vie active à la vie contemplative, il reste à nous persuader que ce passage n'est pas celui de l'activité à la passivité, mais bien d'une forme d'activité à la forme supérieure, dont elle était la voie d'approche et, dans une certaine mesure, le reflet. La seule idée de *progrès* spirituel nous y conduit. Le vocabulaire canonique est assez significatif, qui parle à la fois de la « *course continue* », du « *long voyage* » des ignorants (5), et de l'« *entrée dans le courant* » des connaissants. Sauf en certains aspects de l'Amidisme, qu'il est difficile de ne pas considérer comme aberrants, la vie spirituelle bouddhique demeure une expérience délibérée, non un quiétisme (notons que les seuls aspects « passifs » sont le fait du peuple le plus « activiste » de l'Asie). « *Lorsqu'on essaie d'obtenir la quiétude en supprimant l'activité,* dit un Maître du Zen, *cette quiétude est d'autant plus susceptible d'être troublée* » (6). Il ne s'agit en aucun cas de créer un état réceptif, mais bien d'obtenir les moyens de « traverser ». Au Bodhisattva qui tend à la réalisation de la *Prajñāpāramitā,* il est dit : « *Si tu marches vers l'Est, tu pourras entendre l'enseignement de la* Prajñāpāramitā. *En te mettant en*

(1) *Majjhima Nikâya*, II, 95, 129.
(2) *Ibid.*, I, 289.
(3) *Dîgha Nikâya*, I, p. 71.
(4) *Uragavacca*, III, 34.
(5) *Samyutta Nikâya*, II, 178.
(6) Tai-Houei (d'ap. D.T. Suzuki).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

route, abandonne tes pensées [...], *libère-toi* [...] » (1). Cet abandon, cette libération, ce détachement de toutes les conditions limitatives de la vie ordinaire, physique et mentale, est la réalisation de la « solitude », fût-elle accomplie dans le milieu social : « *La vie solitaire est bien réalisée en chacun de ses aspects lorsque ce qui est passé est mis à part, lorsque ce qui est futur est abandonné et lorsque, pour le présent, on a complètement dominé la volonté et la passion* » (2). Or une telle méthode est bien « active » puisque la doctrine de l'impermanence limite au présent le plus strict la possibilité de l'acte, auquel la maîtrise de la passion et le contrôle de la volonté évitent les travers de l'inadvertance et de l'agitation. Que l'absence de toute tension d'esprit soit essentielle à l'obtention du but, c'est ce que démontre à la perfection l'exercice du tir à l'arc.

Le dernier acte, avons-nous dit, est la « destruction de l'action ». La vie active, expose M. Marco Pallis, est capable de restaurer l'« *état primordial* » ou édenique, à partir duquel « *l'importance des disciplines extérieures actives est bien diminuée* ». Le sage, ainsi devenu « *attentif, contemplatif* », obtient la *vision* du *dhamma* et, « *voyant* le *dhamma, il me voit* » (3). La dualité même du « *mouvement et de la tranquillité* », précédemment considérés comme « *deux pôles distincts de pensée* » (4), se trouve résolue : « *le Zen finit en* satori » (5), la vie contemplative conduit à l'Eveil.

*
* *

Les choses ne sont évidemment ni si simples, ni si rapides, et c'est pourquoi nous devons nous y attarder encore. Les élèves du Zen, dit le Daisetz T. Suzuki, sont « *presque violemment agressifs* » envers les réalisations « passives » : c'est qu'ils participent, comme d'ailleurs les autres chercheurs de la Voie bouddhique, à ce que nous pourrions appeler une *ascèse de combat* (non qu'il s'agisse de pratiques ascétiques — le Bouddha les a expérimentées et condamnées — mais d'une expérience spirituelle rigoureuse et méthodique).

Le caractère viril de cette expérience (*l'énergie* et la *décision* sont parmi les dix *pāramitā*) appelle immédiatement une remarque : certains auteurs n'ont pas manqué d'en tirer argument, faisant état de l'origine noble de Gautama, pour présenter la doctrine bouddhique comme une réaction « royale » et même raciale contre la vieille tradition sacerdotale de l'Inde. Pour abusive qu'elle soit, cette opinion se fonde sur des éléments réels :

(1) *Ashthasâhasrikâprajnâpâramitâsûtra.*
(2) *Samyutta Nikâya,* XXI, 10.
(3) *Itivuttaka,* pp. 90-91.
(4) Iuan-tcheou Hsiueh-ien Tsou-k'in (d'ap. D.T. Suzuki).
(5) Tai-houei (d'ap. D.T. Suzuki).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

si le Bouddha naît *kshatriya*, c'est parce qu'en raison d'une sclérose très réelle de la caste des brahmanes, la caste royale est, à l'époque, prépondérante. Le fait est courant dans les *Upanishad*, remarque M. Coomaraswamy qui, soulignant la « qualité royale » d'Indra et celle de Krishna, voit en ces cas anormaux la nécessité de ranimer « du dehors » la tradition endormie : d'où l'expression d'un esprit de reconquête. La vie active est en effet le mode de réalisation propre aux *kshatriya*, tandis que la vie contemplative est atteinte directement par les brahmanes. Le Bouddha est effectivement « Souverain Universel », « Celui qui fait tourner la Roue » (*Chakravartin*). Ce rôle est particulièrement bien souligné, dans le dernier âge d'Angkor, par l'identification au roi déifié : nous avons notamment appelé l'attention sur le fait qu'au Bàyon, le Bouddha-Roi se trouvait situé au centre d'une roue à huit rayons (1). Selon le *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, le rituel utilisé lors de la mort du Parfait fut manifestement de caractère royal. Mais une conception exclusivement sociale et héréditaire de la caste est bien le signe d'un obscurcissement spirituel, et son rejet par le Bouddha le symbole d'une authentique restauration : « *Nul n'est brahmane de naissance* [...], *c'est par les actes qu'on est brahmane* [...] » (2). Que le « Grand Effort » le conduise, non seulement à l'état primordial, mais à la Délivrance, terme ultime de la réalisation de nature brahmanique, est la preuve d'une transcendance où la notion même de caste est dépassée.

Il n'en reste pas moins vrai que le langage des Ecritures est celui du combattant. Il s'agit ici de « *réveiller l'énergie* » (3), là de « *lutter des bras et des jambes contre le courant* » (4), ailleurs encore de « *s'exercer valeureusement, courageusement* » (5). L'« *aptitude à vaincre dans la bataille* » est si réellement expressive qu'elle exclut certaines maladies et difformités physiques (6). N'imaginons pas que ces dernières prescriptions sont purement rétrospectives : elles sont toujours imposées lors de l'entrée dans le *Saṅgha* théravādin. « *Guerriers, guerriers nous appelons-nous. Nous combattons pour la vertu élevée, pour le haut effort, pour la sublime sagesse, aussi nous appelons-nous guerriers* » (7). C'est pourquoi l'Octuple Chemin est parfois appelé « *victoire sans pareille dans la lutte* » (8). La dernière syllabe du *mantra* tibétain *Oṃ ḿaṇi padme hūṃ !* est un véritable cri de guerre. L'identification de la démarche guerrière et de la démarche spirituelle est poussée si loin qu'on peut lire : « *mourir dans le combat est meil-*

(1) Cf. *Angkor ou l'Univers manifesté*, in *France-Asie*, n° 114-115.
(2) *Suttanipâta*, 650.
(3) *Samyutta Nikâya*, IV, 175.
(4) *Itivuttaka*, pp. 113-115.
(5) *Majjhima Nikâya*, XCV, II, 491.
(6) *Mahâvagga*, I, CXXVI, 1.
(7) *Anguttara Nikâya*.
(8) *Samyutta Nikâya*, V, 5.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

leur que vivre à la façon des vaincus » (1). La « violence » de l'expérience bouddhique ne peut évidemment s'exercer qu'envers soi-même, par une véritable intériorisation du symbole, d'où la nécessité de la « solitude », antérieurement soulignée : « *que l'ascète soit seul : c'est bien assez déjà que d'avoir à combattre avec soi-même* » (2). Ainsi l'*ego* se trouve-t-il vaincu, ainsi l'Arhant, tel un héros, immuable mais non pas inactif, se présente-t-il « *debout sur son soi dompté, ayant gagné dans le monde sa bataille* » (3). Mais en vérité, une telle « victoire » serait sans valeur si elle n'était dépassée : la dualité victoire-défaite doit être résolue comme toutes les autres, sous peine d'être encore un facteur d'attachement : « *Quiconque est en paix et sans passion vit dans le bonheur : il a abandonné victoires et défaites* » (4). Cet ultime détachement est, semble-t-il, une étape décisive vers le but : il n'est de combat qui ne doive s'apaiser : son but réel est moins la victoire que la paix.

Passivité et Nirvāṇa.

Mise à part la méthode « abrupte » préconisée par certaines écoles Zen, la notion de progression, d'étapes, est commune à la plupart des modes de réalisation, et le Bouddhisme ne fait pas exception. Nous ne reviendrons pas sur les étapes qui mènent de la vie active à la « *contemplation juste* », et qui sont généralement limitées à quatre (analyse, concentration, « indifférence » et vigilance, au-delà des sensations et des sentiments) (5), nombre correspondant d'ailleurs à celui des *angkour* de la voie tibétaine. Ce qui importe maintenant c'est que, les quatre étapes étant franchies, l'ascète « *tend, glisse et gravite vers le nirvāṇa* » (6). De nouvelles phases marquent cette progression : « *au-delà de la perception de la forme* », sphère de l'Ether infini, puis sphère de la conscience infinie, puis sphère de l'annihilation du soi, puis sphère où sont dépassées conscience et inconscience, enfin arrêt de la perception, de la sensation et de la connaissance elle-même, dépassement de toutes les déterminations (7). « *La vue juste conduit à l'indifférence, l'indifférence à l'impassibilité, l'impassibilité à la liberté, la liberté au* nirvāṇa » (8).

Insistons encore sur le fait qu'en ce raccourci saisissant, indifférence ou impassibilité, impropres à exprimer la plénitude de leur signification,

(1) *Mahâvagga*, II, 15.
(2) *Mahâparinirvânasûtra*, 6-8.
(3) *Samyutta Nikâya*, III, 84.
(4) *Dhammapada*, 201.
(5) *Samyutta Nikâya*, V, 307-308.
(6) *Ibid.*, V, 40.
(7) *Anguttara Nikâya*, IV, 433.
(8) *Samyutta Nikâya*, III, 189.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ne correspondent à aucune idée d'apathie ou de passivité : c'est l'activité qui, « détruisant l'action », la dépasse (ainsi celle du *naldjorpa* tibétain), activité non-agissante dont le *wou-wei* taoïque n'est pas si différent qu'il y paraît à prime abord, et dont il est dit, admirablement : « *Celui qui est immobile va ; celui qui va reste immobile* » (1). Le *nirvāṇa* n'est pas résorption dans le néant, ni dans la passivité absolue (serait-ce alors un but avouable ?). Son « extinction » est celle de l'agitation désordonnée, des conceptualisations instables, des passions flambantes et aussitôt évanouies en retombées de cendres, en un mot du mouvement du Cercle de l'Existence. Il n'est d'autre moyen, pour mettre un terme à ces « activités » illégitimes, que d'en supprimer les causes : attachement et ignorance. Ainsi, disent les Ecritures, s'éteint le feu privé d'aliment. But d'une progression constante et rigoureuse, le *nirvāṇa* est un *achèvement* : fin d'un état transitoire, fait de modifications, de transformations incessantes, accession à un état nouveau, définitif, que Tagore appellerait le « *centre immobile du mouvement* ». Alors seulement « *Ce qui devait être fait a été fait* » : synthèse et libération absolues, l'immutabilité est le signe de la perfection. Car il n'est d'immutabilité autre que principielle.

(1) *Majjhima Nikâya*, LXXXVI, II, 384.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VII

Aspects

The Meaning of Orthodoxy in Buddhism

a) *Mahāyāna*

Orthodoxie et originalité du Bouddhisme

Fundamental Principles of Mahāyānism

b) *Theravāda*

The Conception of Freedom in the Pali Canon

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. X. — TIBET. Avalokiteśvara et Kṣitigarbha. *Musée Guimet*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The Meaning of Orthodoxy in Buddhism : A Protest

by

Bhikshu SAṄGHARAKSHITA,

Founder–President of the Triyāna Vardhana Vihāra, Kalimpong.

This article is by no means an attack launched by a Mahāyānist — the author being himself a Theravādin by ordination — against the Theravāda. Whatever strictures were passed in this essay on present-day Theravādins, are the outcome of personal observation within the *Saṅgha of the Southern school, and NOT a difference of emphasis* between *schools. The author represents the liberal Theravādin standpoint which is critical of certain aspects of the modern Theravāda.*

The aim should always be for a rapprochement with the Mahāyāna. It can never be emphasized too strongly that there is a fundamental unity, on the transcendental plane, between *all Buddhist schools. And that however great differences are or have been between the various schools and sects on particular questions, they have all preserved the fundamental doctrines of the Four Noble Truths, the Noble Eightfold Path, and Nirvāṇa.*

As regard the competence of scholars for the rendering of a Pāli term into a modern language is, of course, not always as it should be. Nevertheless, the older translators, Max Müller and Rhys Davids, to name only two, were the untiring pioneers who paved the way for the less arduous tasks facing modern translators, considering that not all the material we have at our disposal to-day, was then available to them. However, what we

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

must guard against is any misrepresentation of the Teachings through faulty translations which can become a source of potential danger to the uninstructed. And there can be no excuse to-day for hasty translations undertaken without first probing the texts.

EDITOR

Buddhism consists of a transcendental essence and a mundane expression which, though incapable of exhausting it, may yet in practice serve as the basis for the realization of that essence in its fulness. One of the most important parts of the mundane expression are the various collections of words which, after existing for centuries as oral traditions, were committed to writing and preserved in the form of sacred Scriptures. Buddhism being universal, in the sense that its mundane expression constitutes the Means to Enlightenment for all sentient beings, it was inevitable that the question of translating these Scriptures from the original Sanskrit and Pāli into other languages should eventually arise. While it is doubtful whether any language is intrinsically more capable of designating transcendental verities than all other forms of human speech, the importance of rendering the words of the Scriptures by their truest possible equivalents in other languages was from the very first widely recognized in Buddhist circles. Speaking of the Tibetan translators working at the beginning of the 9th century C.E., Dr. George Roerich says, « *The translators had to follow, of course, the rules laid down by the early Tibetan translators and embodied in the Sanskrit-Tibetan dictionaries, two of which are included in the Tengyur Collection of the* Tripiṭaka, *which enjoined translators not to change the order of words in verses, unless this was absolutely necessary. When translating Sanskrit prose into Tibetan, the translators were permitted to give free translation of the Sanskrit original, but were explicitly forbidden to coin new terms. When this was unavoidable, they were directed to report the matter to a special Tribunal, called « The Tribunal of the Doctrine of the Blessed One », attached to the Royal palace* » (1). Closely connected with the question of finding or inventing Tibetan, Chinese and Mongolian words which would accurately render the doctrinal terms of the original Sanskrit texts, was that of the propriety of utilizing already existing religious and philosophical terms of rather broad connotation, not only for the work of translation but for the more general purpose of describing or defining Buddhism as a whole in relation to the culture and civilization whereto the language into which its texts were being translated belonged. The more ancient the civilization, and the more highly developed its language, the more acute was the form in which this latter part of the question arose. But since, with the exception of China, Buddhism spread to countries with a standard of culture much lower than that of India it was the problems of translation rather than of interpretation and evaluation that demanded attention. Buddhism and Buddhist culture were so obviously and incontestibly superior to anything of indigenous origin that they were simply swallowed whole. In modern times the situation is almost exactly the reverse. While the translation of Buddhist texts into modern, especially Western, languages, and the interpretation of Buddhism from the modern, which is to say the scientific and secular, point of view have proceeded hand in hand, one and the same person frequently performing both offices, it certainly cannot be said that their qualitative improvement has been equal. There is a world of difference between Müller's and Conze's translations of the *Vajrachhedikā*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sūtra, for example, or between Bennett's and Rhys Davids' renditions of the *Dīgha-Nikāya,* but there is *not* a corresponding difference between the average general popular book or article about Buddhism of 1889 and its counterpart of 1959 (2). Translators are now almost as wary in their choice of words as their Tibetan and Chinese predecessors, and very recently, in *Buddhist Texts Through the Ages,* an attempt has been made to systematise and co-ordinate the terms used in translating from six Buddhist canonical languages which recalls the conscientiousness of Dr. Roerich's 9th century Tibetan translators. But writers of books and articles on Buddhism continue to be inexcusably careless in their use of general religious and philosophical terms. Whether Buddhist or non-Buddhist, they do not hesitate to fling about them the most ambiguous expressions without pausing to explain, or apparently even to reflect, in what sense they are using them, or if they are applicable to Buddhism at all. Hardly one such writer has been able to advance beyond a little inconclusive discussion as to whether Buddhism is or is not a 'religion'. Strange to say, even those whose conscientiousness as translators is beyond reproach can become shockingly careless when called upon to generalize about Buddhism. A particularly glaring example of such a lapse occurs in an article published in the (at the time of writting) latest number of *The Middle Way,* journal of the well known London Buddhist Society. In taking this example as the starting-point of our enquiry into the Meaning of Orthodoxy in Buddhism we intend no disrespect to the very distinguished authoress, from the greatness of whose achievement in the field of Pāli Buddhist studies it is beyond our power to detract. We take it for two main reasons. Firstly, because of its intrinsic importance, involving as it does a failure to comprehend the very nature of The Dharma, and secondly because it reflects a misunderstanding extremely widespread even in quarters ostensibly Buddhist.

At the beginning of an otherwise unexceptionable paper on *Women in Early Buddhism* Miss I.B. Horner, speaking quite incidentally of the Theravādins, says of them that they « *probably form the oldest and certainly the most orthodox school of Buddhism* » (3). With the purely historical question of the relative antiquity of the Theravāda we are not now concerned. Our concern is with a much more vital question. What exactly does Miss Horner mean when she describes the Theravādins as the « *most orthodox* » school of Buddhism? Why is it that whereas while still in her own field, the linguistic and historical, she ventures a cautious « *probably* », no sooner does she trespass on doctrinal preserves than she boldly comes out with her « *certainly* »? Has she pondered long and deeply all the implications of « *orthodox* » as well as the doctrinal position of the Theravādins before deciding, with full awareness of the momentousness of the step she was thus taking, that the one was the best possible qualification for the other? Does she realize that in describing the Theravādins as « *certainly the most orthodox* » school of Buddhism she has in effect asserted, with equal decision, that the non-Theravādin schools are less orthodox, or unorthodox, or even positively heretical? Could she, if questioned, tell us in what the greater orthodoxy or the Theravāda consists, or what it is that the Yogācāra and the Mādhyamika — to name no other schools — lack that they should be considered less orthodox? In other words, did Miss Horner really think before transferring the term in question from a Christian to a specifically Buddhist context? We believe

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

it can be shown that she did not think, or even if she did think, that she thought wrongly.

*
* *

Before this can be done it will be necessary for us to have a clearer understanding of the meaning — or meanings — of orthodoxy and of the nature of Buddhism than generally obtains even among those who are most accustomed to use these terms. If reliance can be placed upon dictionaries 'orthodox', from the Greek ορθος, right, true + δοχα, opinion, can be used within its immediate context of Christian tradition and Western culture to express three distinct though not unrelated groups of meanings. « 1. *Sound in opinion or doctrine, especially in religious doctrine; hence, holding the Christian faith as formulated in the great church creeds and confessions; — opposed to heretical and heterodox; as, an* orthodox *Christian.* 2. *According to, or congruous with, the doctrines of Scripture, especially interpreted in some standard, as the creed of a church, the decree of a council, or the like; as, an* orthodox *opinion, book etc.* 3. *Conventional; as, an* orthodox *greeting.* » Since the implications of these definitions will be more fully unfolded when we come to enquire whether anything corresponding to them can be discovered in Buddhism we refrain from amplifying them now. The less easily determined question of the nature of Buddhism will no doubt be advanced at least one degree towards solution if, dropping the modern Western coinage, we revert to the original Buddhist usage (still the rule in Buddhist lands) and speak simply of The Dharma. It then becomes possible for us to go straight to the Scriptures and find out what the Buddha Himself had to say on the subject. That we go to the Pāli *Tipiṭaka* rather than to the Sanskrit canonical texts is not due to any prejudice in favour of its relative priority or superiority but only because the Hīnayāna scriptures are revered by the Mahāyānists no less than by the Hīnayānists themselves and we wish to arrive at a definition of The Dharma acceptable to all from sources which all regard as authentic. Three passages will suffice for our purpose. The first is the discourse in which the Buddha relates the well known Parable of the Raft:

« *'Just as a man, brethren, who has started on a long journey sees before him a great stretch of water, on this side full of doubts and fears, on the further side safe and free from fears: but there is no boat to cross in, no causeway for passing over from this side to the other side. Then he thinks thus: « Here is a great stretch of water* [...] *but there is no boat* [...]. *How now if I were to gather together grass, sticks, branches, and leaves, bind them into a raft, and resting on that raft paddle with hands and feet and so come safe to the further shore?* »

'Then, brethren, that man gathers together sticks [...] *and comes to the further shore. When he has crossed over and come to the other side he thinks thus: « This raft has been of great use to me. Resting on this raft and paddling with hand and foot I have come to the further shore. Suppose now I were to set this raft on my head or to lift it on to my shoulders and go my ways?* »

'Now what think ye, brethren? Would that man in so doing have finished with that raft?'

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

'Surely not, Lord.'

'Doing what, then, brethren, would that man have finished with that raft? Herein, brethren, that man who has crossed and gone to the further shore should think thus: « This raft has been of great use to me. Resting on it I have crossed to the further shore. Suppose now I haul up this raft on the shore, or sink it in the water and go my ways! » By so doing, brethren, that man would have finished with that raft.

'Even so, brethren, using the figure of a raft have I shown you The Dharma, as something to leave behind, not to take with you. Thus, brethren, understanding the figure of the raft, must ye leave The Dharma behind, not to speak of what is not The Dharma' » (4).

No less decisive are the words addressed by the Enlightened One to Mahāpajāpatī Gotami, His aunt and foster-mother, who had asked Him for a teaching hearing which she might dwell alone, solitary, zealous, ardent and resolved:

« 'Of whatsoever teachings, Gotamid, thou canst assure thyself thus: « These doctrines conduce to passions, not to dispassion; to bondage, not to detachment; to increase of (worldly) gains, not to decrease of them; to covetousness, not to frugality; to discontent, and not content; to company, not solitude; to sluggishness, not energy; to delight in evil, not delight in good » : of such teachings thou mayest with certainty affirm, Gotamid, « This is not The Dharma. This is not the Disicipline. This is not the Master's Message ».

'But of whatsoever teachings thou canst assure thyself (that they are the opposite of these things that I have told you), — of such teachings thou mayest with certainty affirm: « This is The Dharma. This is the Discipline. This is the Master's Message » (5).

Lastly, there is the conversation which took place, shortly after the Mahāparinirvāṇa, between Ānanda, the cousin and in His last years the constant companion of the Buddha, and the young brahmin Subha. Subha says:

« 'You Ānanda, were for a long time the attendant of the Venerable Gotama, intimate with Him, keeping near Him. You would know what are the doctrines He extolled, the doctrines with which He aroused people and in which He established them. What are those doctrines?'

'Young man, there were three groups of that which the Exalted One extolled, with which He aroused people, and in which He established them: the noble group relating to morality (sīla), *the noble group relating to samādhi, and the noble group relating to wisdom and insight* (paññā, *Skt.* prajñā)*' »* (6).

From these passages emerge a number of points which will be of assistance to us in establishing a definition of The Dharma. First and foremost, The Dharma is not an end in itself, but only a means to an end. That end is Enlightenment (*sambodhi*), the *'further shore'* of the Buddha's Parable. To sacrifice the end to the means, by clinging on to it when it has served its purpose, is a procedure as foolish as that of the man who hoisted the raft onto his back after reaching the further shore. The behaviour of those who cling to the raft without even having made use of it to cross the river is by implication more foolish still. Both commit the mistake of endowing what possesses relative value with absolute value, and are thus prevented, the one from making further progress, the other from making any progress at all. Second, the question of what constitutes the content of the Means

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

to Enlightenment — of what materials are most suitable for the construction of the raft — is to be determined not on theoretical grounds but in a strictly practical manner, by being submitted to the test of experience. Third, the experience of the Buddha, and of those who have trodden in His footsteps, reveals that neither the extreme of self-indulgence nor the extreme of self-mortification constitutes the Means to Enlightenment: that Means is made up of various moral and disciplinary observances collectively known as *sīla,* Morality, exercises for concentrating the mind and raising the level of consciousness, *samādhi* or Meditation, and transcendental insight into the conditioned and unsubstantial nature of all phenomena, *prajñā* or Wisdom. The second and third of these 'noble groups' arise in dependence on the one immediately preceding, Meditation in dependence on Morality and Wisdom in dependence on Meditation. Thus we see that The Dharma may be briefly defined as the Means to Enlightenment, 'Means' being understood to connote methods which have been tested by being put into practice and which have been found efficacious, i.e. Morality, Meditation and Wisdom.

In Buddhism or The Dharma — to treat for the time being the modern coinage and the traditional term as synonymous — as thus defined is it possible to discover a term the denotation and connotation of which corresponds to the Western and Christian conception of orthodoxy as embodied in the definition given above? What, in other words, is the meaning of orthodoxy in Buddhism? The exact literal equivalent of 'orthodoxy' is not hard to find. As we have pointed out elsewhere (7), the word *sammādiṭṭhi* (Skt. *samyakdṛṣṭi*) — from *sammā,* right, correct, true — *diṭṭhi,* view, opinion, belief, doctrine — corresponds to it perfectly. But though the denotation of the two terms is the same their respective connotations differ as sharply as do Christianity and Buddhism themselves. In its natal European-Christian context orthodoxy means, as we have seen, « 1. *Sound in opinion or doctrine, especially in religious doctrine; hence, holding the Christian faith as formulated in the great church creeds and confessions; — opposed to heretical and hererodox ; as, an* orthodox *Christian* ». While *sammāditthikha* does, of course, mean « *sound in opinion or doctrine, especially in religious doctrine* », what is sound for one 'religion' is by no means necessarily so for the other. Just as in a Christian context orthodoxy implies being a Christian in a Buddhist context it means being a Buddhist. From this point, therefore, the correspondence begins to break down. It is not possible to speak of the Buddhist faith as having been formulated in great church creeds and confessions. The Buddhist councils, unlike those of the Christian Church, were, as their name (*saṅgīti,* from *saṁ,* together + *gāyati,* to recite) suggests, convened mainly for the recitation (in later centuries also for the recording) of the teachings recognized by one or another branch of the Saṅgha as authentic, that is, as being the very Word of the Buddha: doctrinal and disciplinary matters occupied a comparatively minor place in the agenda (8). Buddhism does, however, possess a number of formulae, of great antiquity and authority, and 'orthodoxy', i.e. *sammādiṭṭhika,* is often defined in terms of belief in one or more of these. When enumerated as the first step of the Noble Eightfold Path, for instance, *sammādiṭṭhi* is commonly defined as the right understanding of the Four Noble Truths of Pain (*dukkha*), the Arising of Pain (*dukkha-samudaya*), the Cessation of Pain (*dukkha-nirodha*) and the Way Leading to the Cessation of Pain (*dukkha-nirodha-gāminī-paṭipadā*) which is, of course,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

the Noble Eightfold Path itself. Other definitions include *sammādiṭṭhi* as the understanding of the impermanence of the five *khandhas* — another well known formula — and as the understanding of the conditionality of all phenomena. But besides differing in accordance with the kind of object to which it is directed *sammādiṭṭhi* itself is of two kinds in accordance with whether it arises at the mundane or the transcendental level. In an interesting and important text the Buddha declares:

« *I tell you, O Monks, there are two kinds of right understanding: the understanding that it is good to give alms and offerings, that both good and evil actions will bear fruit and be followed by results* [...]; *this, O Monks, is an understanding which, though still being subject to biases, is meritorious, yields worldly fruits, and brings good results. But whatever there is of wisdom, of penetration, of right understanding conjoined with the* (transcendental) *Path — the Holy Path being* (actually) *pursued — this is called the transcendental right understanding* (lokuttara-sammādiṭṭhi), *which is not of the world, but which is transcendental and conjoined with the Path* » (9).

Just as an object may be lit up now by a beam of white light, now by a beam of red, so the doctrinal formulae of the Four Noble Truths, the five *khandhas*, etc., can be the objects of both the mundane and the transcendental kinds of *sammādiṭṭhi*. According to the Theravādin commentarial tradition there are five kinds or stages of right understanding: *kammassakata-sammādiṭṭhi, jhāna-sammādiṭṭhi, vipassanā-sammādiṭṭhi, magga-sammādiṭṭhi, phala-sammādiṭṭhi*. The first of these is identical with the mundane right understanding of the text just quoted, while the third, fourth and fifth are subdivisions of transcendental right understanding. The second, *jhāna-sammādiṭṭhi*, in a sense occupies an intermediate position, being defined by a modern expositor as « *the right view held by those, who have attained the Jhānas which are worldly, that there are good resultant effects to be obtained from purity of morals and purity of mind which are based on the knowledge that good kamma produces good results* » (10).

Orthodoxy being negatively defined as « *opposed to heretical and heterodox* » additional light may be thrown on the meaning of orthodoxy in Buddhism if we can discover the Pāli-Sanskrit antonym of *sammādiṭṭhi*. Such an antonym is *micchādiṭṭhi* (Skt. *mithyadṛṣṭi*), literally wrong or false view. This is defined both negatively as absence of *sammādiṭṭhi*, as in the case of the view that phenomenal existence does not necessarily involve suffering (a denial of the First Noble Truth), and positively as the actual presence either of *sassata-diṭṭhi*, the 'Eternalist' view, and *uccheda-diṭṭhi*, the 'Nihilist' view. The first kind of wrong view is a general term for all such doctrines as posit the existence of an unchanging principle, be it *ātman* or Brāhman, which underlies and supports the changing psycho-physical phenomena which are all that really compose the so-called individual and the 'world' in which he lives. In *micchādiṭṭhi* so defined are also included all forms of Theism, the belief in a personal Creator God (*issaranimmana-vāda*) being according to Buddhism a positive hindrance to spiritual progress. The second kind of wrong view covers such beliefs as that there is no life after death, that actions are in reality neither good nor bad, and that everything happens by accident, that is, without a cause. Indirect confirmation of the tremendous importance which Buddhism attaches to doctrinal orthodoxy is supplied by the fact that

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

according to the Theravādin Abhidhamma tradition confirmed wrong view (*niyata-micchādiṭṭhi*) is classified as a *garuka akusala-kamma*, or 'weighty' unwholesome volition. A weighty karma, which may be either wholesome or unwholesome, is one whose effects cannot be counteracted by any other karma : they are inevitable. The five heinous offences (*pañcānantariya-kamma*) — causing schism in the Saṅgha, shedding the blood of a Buddha, killing an Arahant, matricide and parricide — are also classified as *garuka-kammas*, but so terrible an offence is *micchādiṭṭhi* that its effects take precedence even of those produced by the 'heinous offences'. What the effects of *micchādiṭṭhi* actually are the Buddha Himself has made sufficiently clear :

« *For him that hath wrong view, Puṇṇa, one of two things is in store, I declare : either rebirth in purgatory or in the world of animals* » (11).

Again :

« *Whatsoever individual, brethren, follows perverted views* (micchādiṭṭhi), *perverted aim* (micchāsaṅkappa), *perverted speech* (micchāvācā) *or acts* (kammanta) *or living* (ājiva), *perverted effort* (micchāvāyāmo), *attention* (sati) *and contemplation* (samādhi) ; *whose knowledge and emancipation are perverted, — for him every action of deed, word or thought, performed and achieved according to such perverted views ; every willed act, every aspiration, every resolve, all his activities, these things one and all conduce to what is distasteful, unpleasing, repulsive, unprofitable, and painful. And why so ? Because of his evil view* (micchādiṭṭhi) » (12).

These terrible words should be enough to jolt us into awareness of the crucial importance of right doctrine. They certainly make us feel that Swāmi Vivekanānda's famous remark that the Buddha taught simply « *be good and do good* » is probably the silliest of all the silly things that have been said about Buddhism ! But though *micchādiṭṭhi*, as the antonym of *sammādiṭṭhi*, has the same denotation as 'heterodox' and 'heretical' by no means does it have the same connotation. According to the dictionary, heresy means « *religious opinion opposed to the authorized doctrinal standards of any particular church, especially when held by a person holding the same general faith, and tending to promote schism or separation* ». The Puggalavādins, an early Hīnayāna school now extinct — though their heresy seems to survive, especially among Western Buddhists — are rightly termed heretical because despite their disclaimers their doctrine that the individual was neither the same as, nor different from, the *skandhas*, nor yet both the same and different, nor neither the same nor different, amounted to a repudiation of the doctrine of *anātman*. But to translate — as even Conze and Suzuki do — the term *tirthika*, meaning a non-Buddhist 'ford-maker' or religious teacher, by 'heretic' is quite wrong ; for the *tīrthakara* does not hold « the same general faith » as the Buddhist, and not being a member of the Saṅgha, nor even of the lay Buddhist community, there can be no question of his doctrines, however erroneous, « *tending to promote schism or separation* ». In other words there are really two kinds of *micchādiṭṭhi*. One is that of the man who, since he adheres to « *the same general faith* » as the rest of the Buddhist community, despite his 'wrong view' on this or that point of doctrine remains a Buddhist, though a heretic. The other is that of the man who, without professing Buddhism, adheres to one or more of the 'wrong views' already enumerated. We avoid the second

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

kind of *micchādiṭṭhi* by the mere fact that we are Buddhists. But from the first kind we escape only by being orthodox Buddhists. Just as when defining *micchādiṭṭhi* as 'heresy' we must be careful not to make the definition so wide that it includes the errors of non-Buddhists, so in defining orthodox Buddhism we should not make it so wide as to be merely a definition of Buddhism. Transferring the term 'orthodox' from the old Christian to the new Buddhist context more carefully than Miss Horner seems to have done, we may now define it, in its primary sense of doctrinally orthodox, as « 1. *Of Right Views* (sammādiṭṭhika) ; *hence, adhering to The Dharma of the Buddha as formulated in the stereotype formulae such as the Four Noble Truths and the Three Characteristics* (tilakkhana) *without inclining either to the extreme of Eternalism* (sassatavāda) *or the extreme of Nihilism* (ucchedavāda) ; — *opposed to Wrong Views* (micchādiṭṭhi), *both in the wider sense of the erroneous beliefs of non-Buddhists and the narrower one of a misunderstanding of The Dharma by one who has taken the Three Refuges; as, an* orthodox *bhikshu* ».

What we may call scripturally orthodox, the second of the three main senses in which in its original Christian context the word orthodox may be used, has already been defined as « 2. *According to, or congruous with, the doctrines of Scripture, especially interpreted in some standard, as the creed of a church, the decree of a council, or the like; as, an* orthodox *opinion, book etc.* » Between this kind of orthodoxy and the first there is in a Buddhist context not much difference, though at first sight the situation would appear to be complicated by the fact that, unlike the Christians and Muslims at least, the Buddhists possess not one sacred book but many. Whereas to all Christians the Bible is the Word of God, and to all Muslims the *Qur'ān,* the Buddhists possess three great collections of sacred literature all of which have been invested, by their respective devotees, with canonical authority. In Ceylon, Burma, Siam, Cambodia and Laos, the Pāli *Tipiṭaka* is regarded as being alone the Word of the Buddha. Ignoring even the evidence of the *Tipiṭaka* itself, certain modern Theravādins insist that it contains the whole Teaching of the Buddha, and nothing but that Teaching, *exactly* as He delivered it personally to His disciples. The versions of The Dharma handed down by other traditions and preserved in other languages are contemptuously rejected, without examination, as being necessarily corruptions and forgeries. In Tibet, Bhutan, Sikkim, and Ladakh, as well as in the North-Eastern and North-Western Himālayan regions of India, the *Kagyur* and the *Tangyur* — translated from Buddhist Sanskrit originals and collected in the fourteenth century — occupy a similar position. The first, regarded as the Word of the Buddha, contains the *Tripiṭaka* and the Four Great *Tantras;* the second consists mainly of commentaries and treatises by distinguished *ācaryas.* Both exist in a Mongolian version which enjoys canonical status within its own sphere of influence.

Still more voluminous than these three-hundred and odd volumes is the Chinese *Tripiṭaka,* which also consists of translations from Sanskrit Buddhist originals, though Tantric literature is less well represented. This collection is venerated as canonical not only in China, but also in Japan, where it underwent considerable augmentation from indigenous sources, as well as in Korea and Vietnam and the other cultural dependencies of China. In addition to these three great collections there exist numerous original Sanskrit texts, of various types, together with recently discovered fragments

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

of *sūtras* and other works in minor languages hitherto largely unknown, neither of which at present form part of any canon.

Under these circumstances it is inevitable that any attempt to define 'orthodoxy', in the sense of « *according to, or congruous with, the doctrines of Scripture* », within the context of Buddhism, should be inextricably bound up with the question of what *is* Scripture. As already hinted, the difficulty is more apparent than real. Diversity of scriptures is no more disruptive of the deeply grounded unity of the Buddhist schools than the possession of a single Scripture is constitutive of a basis of genuine agreement among the Christian sects. One is a case of essential unity underlying and indeed supporting superficial difference, the other of radical disagreement imperfectly concealed by factitious resemblance. Leaving on one side the question of the unity or disunity of Christendom, as having no immediate bearing on the topic at present pursued, let it be observed that, on a closer examination, it transpires that we have in the Pāli 'Three Baskets', the Tibetan *Kagyur* and *Tangyur*, and the Chinese *Tripiṭaka*, not three mutually exclusive literatures, much less still three contradictory teachings, but three different rescensions of what is basically the same material, three different presentations of what is essentially the same Dharma. Even a little analysis will suffice to make this quite clear. The Tibetan and Chinese canons are popularly supposed, for instance, to be the repositories of the Mahāyāna teaching, and the Pāli Canon to be on the contrary the receptacle of the Hīnayāna doctrine. This is both near enough to, and far enough from, the facts to be misleading. Both the Tibetan *Kagyur* and the Chinese *Tripiṭaka* contain translations of the four *Āgamas*, a collection of Buddhist Sanskrit texts closely corresponding to the first four *Nikāyas* of the Pāli *Sutta-Piṭaka*. That the authenticity of the *Nikāyas* is generally regarded as unquestionable greatly enhances the significance of this fact. On the other hand, scattered here and there in the Pāli *Tipiṭaka*, and attributed to the Buddha Himself, are a number of texts, mostly quite short, which strangely anticipate what the Theravādins, ignoring even the testimony of their own tradition, regard as the heretical « later » developments of the Mahāyāna schools. Such is the striking text in which the Buddha is represented as saying :

« *This consciousness* (citta) *is luminous, but it is defiled by adventitious defilements. The uninstructed average person does not understand this as it really is. Therefore I say that for him there is no mental development.*

« *This consciousness is luminous, and it is freed from adventitious défilements. The instructed āriyan disciple understands this as it really is. Therefore I say that for him there is mental development* » (13).

This is obviously the Yogācāra position. In the same way does the emphatic repudiation of all 'views' (*diṭṭhi*) which figures so prominently in the *Aṭṭhakavagga* of the *Sutta-Nipāta* — according to profane scholarship a part of the oldest literary stratum of the Pāli Canon — « anticipate » the Mādhyamika doctrine. The Mahāyānist, for whom Hīnayāna and Mahāyāna are alike the Teaching of the Buddha, would of course maintain that the Pāli *Tipiṭaka* contains vestiges of teachings which in his own tradition, both literary and oral, have been preserved in their completeness. Making systematic application of the same method of analysis it may be said that three types of texts can be distinguished : 1. Texts common, in one form or another,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

to all three Canon — the Tibetan, the Chinese and the Pāli. Such are the Four *Āgamas-Nikāyas* already mentioned, and a great deal of *Vinaya* literature, besides other works. 2a. Texts common to the Tibetan and Chinese Canons, this category including practically all the great Mahāyāna *sūtras*, such as the *Saddharma-Puṇḍarīka*, the *Laṅkāvatāra*, and the *Vajracchedikā*; 2b. Texts common to the Tibetan and Pāli Canons; and 2c. Texts common to the Chinese and Pāli Canons, of which class the *Arthapāda-Sūtra*, corresponding to the *Aṭṭhakavagga* of the *Sutta-Nipāta*, is an outstanding example. 3. Texts peculiar to one Canon, either to the Tibetan, like the *Guhyasamajā Tantra*, or to the Chinese, like the *Prajñāpāramitā Śāstra*, or to the Pāli, like certain books of the *Abhidhamma Piṭaka*. The 'uncollected' original Sanskrit texts already mentioned may be divided in the same manner. They consist of 1. Texts existing, in one form or another, in all three Canons. The *Mūlasarvāstivādin Vinaya* texts discovered at Gilgit are a good example of this class. 2. Texts of which versions exist in two Canons only, 3. in three Canons only, and 4. which are extant only in Sanskrit, no translations into Chinese and Tibetan, and no rescensions of the same material in Pāli having so far been discovered. Thus it is obvious that between all three Canons, as well as between them and the 'uncollected' sacred literature, there is a good deal of mutual overlapping. Each group of texts, though as it were revolving in a different orbit and at a different angle to the others, nevertheless intersects the plane of each orbit with its own so that there is a nucleus of space which is common to all. This circumstance alone, we believe, is sufficient to demonstrate what has already been asserted, namely that the complications provoked by the fact that the Buddhists possess not one sacred book but many are more apparent than real. The first part of the definition of scripturally orthodox thus becomes, when transferred to a Buddhist context, « 2. *According to, or congruous with, the doctrines of the Scriptures common to all schools of Buddhism* ». This is not to say, of course, that the Scriptures peculiar to each school are not orthodox. Once again it is merely a question of not making a definition wider than necessary. There is a difference between an orthodox Buddhist, as such, on the one hand, and an orthodox Mahāyānist or an orthodox Hīnayānist on the other. An orthodox Mahāyāna Buddhist would be defined as one who possesses Right Views not only with regard to the common doctrines of all schools of Buddhism but also in respect of those doctrines which differentiate the Mahāyāna from the Hīnayāna. An orthodox Hīnayāna Buddhist would be defined in similar terms. But at present we are concerned not with orthodoxy in this or that school of Buddhism, but simply with orthodoxy in Buddhism. Hence scriptural orthodoxy has been defined in terms of conformity with the Scriptures accepted as authentic by all schools. As in the case of the definition of doctrinally orthodox, the clause « *especially interpreted in some standard, as the creed of a church, the decree of a council, or the like* », will have to be amended to « *especially as expressed in the stereotype formulae such as the Four Noble Truths and the Three Characteristics* (tri-lakṣaṇa) ». For this reason, as already stated, there is in the Buddhist context not quite so great a difference between doctrinal and scriptural orthodoxy as there is in the Christian. Many of the stereotype formulae are embedded not only in the scriptures common to both the Hīnayāna and the Mahāyāna schools, but also in the scriptures peculiar to each. This is especially true of the great Mahāyāna *sūtras*. As

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

we have observed elsewhere, the scenes depicted by the Larger and Smaller *Sukkhāvatī-Sūtras*, with their rivers fifty miles wide and twelve miles deep, their jewel lotuses ten miles in circumference, and their myriads of golden-bodied Buddhas and Bodhisattvas, are very different from the sober pictures drawn by the Pāli texts; but the waves of the great rivers murmur, and the birds in the jewel trees sing, the same refrain as the Hīnayāna scriptures : *dukkhā, aniccā, anattā*. Hence orthodox in its secondary sense of scripturally orthodox may be defined as « 2. *According to, or congruous with, the Scriptures common to all schools of Buddhism, especially as expressed in the stereotype formulae such as the Four Noble Truths and the Three Characteristics* (trilakṣaṇa) *which are found in both the Scriptures which are and the Scriptures which are not common to all schools; as, an* orthodox *opinion, book etc.* »

The third and last of the three main senses in which 'orthodox' may be used, « 3. *Conventional ; as, an* orthodox *greeting* », will not detain us long. The Means to Enlightenment, it will be remembered, is threefold, consisting of *Sīla, Samādhi* and *Prajñā*. According to the Theravādin tradition the first of these, *Sīla* or Morality, is of two kinds, *pakati* or natural and *paññati* or conventional. By *pakati-sīla* is meant the so-called Morality of the Eightfold Path, that is to say Right Speech (*sammā-vācā*), Right Action (*samma-kammanta*) and Right Livelihood (*sammā-ājiva*). These three kinds of Natural Morality are 'right' in the sense that they are rooted in ethically wholesome states of mind (*kusala-cittāni*) free from greed (*lobha*), hatred (*dosa*) and delusion (*moha*) ; for, as we have sought to make clear in *A Survey of Buddhism* (14), Buddhist ethics being an ethics of intention the moral and spiritual value of an action is determined solely by the state of mind in which it was committed. Unlike certain other teachings, Buddhism does not deceive itself and mislead its followers by speaking in terms of committing 'bad' actions from 'good' motives. Action is the extension or prolongation of thought, thought the internal dimension of action. By *paññati-sīla*, or Conventional Morality, on the other hand, is meant the purely external ecclesiastical and social observances which, since they are rooted neither in wholesome (*kusala*) or unwholesome (*akusala*) states of mind, are in themselves ethically or karmically neutral. Such being the case, it is obvious that *pakati-sīla* alone constitutes part of the Means to Enlightenment, and that the observance or non-observance of *paññati-sīla* is in itself devoid of ethical or spiritual significance. This radical difference between the two kinds of 'Morality' the *Sutta-Vibhaṅga* of the Theravādin *Vinaya-Piṭaka* reflects in its division of the 220 rules binding upon the individual *bhikkhu* into eight groups, the first six of which deal with matters of natural, the last two with matters of conventional morality. Of the first of these last two groups, which consists of the seventy-five Sekhiya rules, a modern student of the *Vinaya* writes :

« *The Sekhiya rules are little more than a code regulating manners and behaviour, such as one finds in the boarding-schools and barracks of Europe* [...]. *They refer to matters relating to daily procedure : how the robes should be worn, how to behave in public, how to accept food and how to eat it politely* » (15).

Rules of this kind obviously have a place in the life of the layman too. But whether one enters a temple with one's shoes on, as in Tibet, or only after leaving them at the door, as in Ceylon and Japan, such observances are in themselves ethically irrelevant. This is not to say that they do not perform

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XI. — Bāyon d'Angkor (Cambodge). Tour Ouest (XIIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a useful, in their own humble way even an indispensable, function, and it would be foolish to overlook the part they play in the maintenance of decency and social oder. In Buddhist context the third of the three main meanings of 'orthodox' may therefore be defined simply as « 3. *Conventional, a matter not of natural* (pakati) *but of conventional* (paññati) *Morality ; as, an* orthodox *prostration* ».

* *

Having not only defined both 'Buddhism' and 'orthodoxy' separately, but also determined the meaning of orthodoxy in Buddhism, we are now in a position to investigate Miss Horner's claim that the Theravādins are « *certainly the most orthodox school of Buddhism* », with its implied slur upon the orthodoxy of the other schools which, since the Theravāda is the sole surviving Hīnayāna school, can only be those of the Mahāyāna. Students who are at all familiar with the Theravāda and Mahāyāna teachings will doubtless have already anticipated our conclusions. But for the benefit of those who are less well versed in Buddhism we shall broadly indicate the outcome of the above discussions in its bearing upon the question raised by the distinguished Pāli scholar's rather unfortunate assertion.

Doctrinally orthodox has been defined in Buddhist context as « 1. *Of Right Views* (sammādiṭṭhika) ; *hence, adhering to The Dharma of the Buddha as formulated in the stereotype formulae such as the Four Noble Truths and the Three Characteristics* (tilakkhaṇa) *without inclining either to the extreme of Eternalism* (sassatavāda) *or the extreme of Nihilism* (ucchedavāda) ; — *opposed to Wrong Views* (micchādiṭṭhi), *both in the wider sense of the erroneous beliefs of non-Buddhists and the narrower one of a misunderstanding of The Dharma by one who has taken the Three Refuges ; as, an* orthodox *bhikshu* ». One who has even a slight acquaintance with the contents of the *Kagyur* and *Tangyur* or the Chinese *Tripiṭaka*, wherein are scattered the same great doctrinal formulae as are found in the Pāli Canon, can no more doubt that the Mahāyāna schools possess Right Views than one who has looked up at the night sky, however casually, can doubt that it contains stars. Besides the formulae of the definition, which are as it were the main constellations, there are the Triple Training (*traiśikṣa — śīla, samādhi, prajñā*), the Five Spiritual Faculties (*pañca-indriya*), the Four Logical Alternatives (*catur-koti*), the 80 major and 32 minor Signs of a Great Man (*mahāpuruṣalakṣaṇa*), the Five Aggregates (*pañca-skandha*), the Twelve Bases (*dvadaśa-āyatana*), the Eighteen Elements (*aṣṭdaśa-dhātu*), the Eight Holy Ones (*aṣṭa-ārya-pudgalā*), the Conditioned Co-Production (*pratītya-samutpāda*) in Twelve Links (*dvadaśa-nidāna*), the Three Refuges (*tri-saraṇa*), the Ten Wholesome Actions *daśa-kausalya-karma*), the Four Sublime States (*catur-brahma-vihāra*), the 37 Wings (or Constituents) of Enlightenment (*bodhipakṣikā-dharmāḥ* — and many others. To all these doctrinal categories do the Mahāyānists — whether Gelukpas or Nyinmapas, followers of the Zen or devotees of the Jōdō Shin Shu — subscribe as heartily as their Theravādin brethren. They, too, recognize the distinction between the mundane Right Understanding (*laukika-samyak-dṛṣṭi*) that « *it is good to give alms and offerings, that both good and evil actions will bear fruit and be followed by results* » and the

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

transcendental Right Understanding (*lokuttara–samyakdṛṣṭi*) which consists in « *whatever there is of wisdom, of penetration, of right understanding conjoined with the* (transcendental) *Path — the Holy Path being* (actually) *pursued* ». Even if it were insisted that the five kinds or stages of *sammādiṭṭhi* distinguished by the Theravādin commentarial tradition should be accepted as the criterion of orthodoxy, the Mahāyāna schools would almost without exception pass the test. Indeed, they would pass it better than most modern Theravādins. For whereas the latter are as a rule extremely sceptical about the possibility of attaining the *jhānas* or superconscious states, in the present age, some of them even taking a perverse delight in asserting that they are now unattainable by anybody anywhere, the Mahāyānists are quite positive that for them the attainment of these states still constitutes a part of the living tradition of Buddhism. Though certain Theravādins are so confirmed in their sense of superiority as to dismiss the claims of the Mahāyānists with a sneer, no one who has been so fortunate as to establish spiritual contact with a qualified representative of one or another of the great Mahāyāna schools can possibly entertain any doubt about the matter. When even *jhāna-sammādaṭṭhi* is, on their own admission, as good as unknown to the modern Theravādins, it is difficult to credit them with the possession of the three remaining kinds or stages of *sammādiṭṭhi*, which together constitute transcendental Right Understanding (*lokuttara–sammādiṭṭhi*). Some of them do, of course, especially in Burma, lay claim to have developed *sukkha–vipassanā*, 'dry insight', that is to say Wisdom which arises without any of the *jhānas* as its support. According to the Pāli *Tipiṭaka* such a procedure is in certain cases quite admissible. But they are the exception, not the rule. For the vast majority of people the Means to Enlightenment is *Threefold*, and any attempt to eliminate *samādhi* in the full sense from this scheme — as now seems to be the case in some Burmese 'meditation' centres — will only strengthen the suspicion that a mere rational understanding of the doctrinal categories of The Dharma, especially of the so-called *Abhidhamma*, has been mistaken for Transcendental Wisdom. Taking all these points into consideration, it would appear, that, even according to the strictest Theravādin standards, the Mahāyāna schools possess Right Views in fuller measure than the modern Theravādins themselves and are therefore entitled to be considered not less but more orthodox than the latter! No less certain is it that, both in a general way and in their interpretation of the doctrinal formulae of Buddhism, the Mahāyānists adhere to the Middle Path and avoid both Eternalism (*sassatavāda*) and Nihilism (*ucchedavāda*), the two extremes which together constitute Wrong Views (*micchādiṭṭhi*) or heresy. In fact the two most prominent 'philosophical' schools of the Mahāyāna — the Śūnyavāda of Nāgārjuna and Āryadeva and the Yogācāra of Maitreyanātha, Asaṅga and Vasubandhu — are alternatively designated the Mādhyamikavāda and the Mādhyantavāda respectively, both terms meaning 'The Doctrine of the Mean'. This is in itself of the greatest significance. We were formerly accustomed to hearing the Mahāyāna schools upbraided, by both Western non-Buddhist scholars who had 'studied' a little of their literature and Theravādins who had studied none, for their alleged lapses into either Eternalism or Nihilism in one or another of their numerous metamorphoses. But now, with fresh accessions of literature, and a more in-

7243

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

telligent and sympathetic method of study, it would appear that the Mahāyāna schools, especially the Mādhyamikavāda, represent not a deviation into one or the other heretical extreme, but a systematic vindication of the principle of the Middle Path as the fundamental postulate of Buddhist thought. How thoroughgoing is Nāgārjuna's repudiation of all one-sided views about Nirvāṇa, for example, may be illustrated by the following verses from his *magnum opus* the *Mādhyamika-Kārikā,* in which he objects to its being defined as being, as non-being, as both being and non-being, and as neither being nor non-being:

The Buddha has declared
That Being and non-Being should be both rejected.
Neither as Being nor as non-Being
Nirvāṇa therefore is conceived.

If Nirvāṇa were both Being and non-Being
Final deliverance would be also both,
Reality and unreality together.
This never could be possible!

If Nirvāṇa were both Being and non-Being,
Nirvāṇa could not be uncaused.
Indeed both Being and non-Being
Are dependent on causation.

How can Nirvāṇa represent
Being and non-Being together?
Nirvāṇa is indeed uncaused,
Both Being and non-Being are productions.

How can Nirvāṇa represent
[The place of] *Being and of non-Being together?*
As light and darkness [in one spot]
They cannot simultaneously be present.

If it were clear, indeed,
What Being means, and what non-Being,
We could then understand the doctrine
About Nirvāṇa being neither Being nor non-Being.

If Nirvāṇa is neither Being nor non-Being
No one can really understand
This doctrine which proclaims at once
Negation of them both together (16).

No less uncompromising is a passage in the *Laṅkāvatāra Sūtra* which since this *sūtra* is rejected by the Theravādins as uncanonical, will be in their eyes merely an expression of the «heretical» opinions of the Yogācārins. The Buddha is represented as saying:

«*I remember, Mahāmati, when I was staying in a certain place, a Brahman Lokāyatika approached where I was and having approached suddenly asked me, saying: Gautama, is all created?*

«*I said this to him: Brahman, if all is created, this is the first school of materialism.*

«*Gautama, is all uncreated?*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« *Brahman, if all is uncreated, this is the second school of materialism. Thus to state that all is non-eternal, or that all is eternal, or that all is born, or that all is unborn, this, Brahman, is the sixth school of materialism.*

« *Again, Mahāmati, the Brahman Lokāyatika said this to me: Gautama, is all one? Is all different? Is all characterised with bothness? Is all characterised with not-bothness? Is all to be regarded as subject to causation since all is seen as born of varieties of causes?*

« *This, Brahman, is the tenth school of materialism.*

« *Again, Gautama, is all explainable? Is all unexplainable? Is there an ego-soul? Is there no ego-soul? Is this world real? Is this world not-real? Is there another world? Is there no other world? Is another world existent or non-existent? Is there emancipation? Is there no emancipation? Is all momentary? Is all not momentary? Are space, Apratisamkhya-nirodha, and Nirvāṇa, O Gautama, are they created or uncreated? Is there the middle existence? Is there no middle existence?*

« *I then said this to him, Mahāmati: If so, Brahman, this is materialism. It is not mine* » (17).

Even when confronted by such passages as these, which exhibit scrupulous eschewal of all extreme Wrong Views (*mithyadṛṣṭi*), some Theravādins may persist in doubting the strict doctrinal orthodoxy of the Mahāyāna schools. In most cases they will object that, whatever texts are quoted to the contrary, the Mahāyāna is in effect a theistic development of The Dharma and as such a deviation from the Middle Path of Right Views into the extreme of Eternalism (*sassatavāda*), one of the two principial forms of heresy (*micchādiṭṭhi*). Responsibility for this misunderstanding, which is so widespread as to require a few words of refutation, can be laid fairly and squarely on the shoulders of the professional Orientalists, both European and Indian. At the back of the minds of these learned but far from enlightened folk there lurked, we suspect, the typically Semitic belief that worship and devotion are the prerogative of God alone, with its corollary that whatever is set up as an object of worship and devotion is necessarily regarded as God in the full theistic sense. When, therefore, in the course of their profane hence quite superficial study of the literary and other products of the Mahāyāna movement, they found the Buddhas and Bodhisattvas regarded with an intensity of love and devotion hitherto unexampled in Buddhist history they at once jumped to the conclusion that they had been « deified ». This misunderstanding crystallized in particular round the persons of the Ādi-Buddha and Amitābha, both of Whom, it was contended, were Creator Gods. A better acquaintance with textual sources, as well as a less confident application of Western conceptual categories to Buddhist spiritual experience, has now made it clear that, in the context of Buddhism, there is no necessary connection between an increase of faith and devotion and a tendency to endow the object of faith and devotion with theistic attributes. Both Govinda and Guenther have contested the idea that the Ādi-Buddha represents an irruption of theism into the Mahāyāna. Protests the former :

« *One cannot arbitrarily transplant the termini of a theistic system, centred round the idea of a God Creator, into a non-theistic system which emphatically and fundamentally denies the notion of a God Creator. From such a confusion of terminology arises the mistaken idea that the Ādibuddha, of the later* Tantras *is nothing but another version of the God Creator, which would*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

be a complete reversal of the Buddhist point of view. The Ādibuddha, however, is the symbol of the universality, timelessness and completeness of the enlightened mind [...] » (18).

Guenther is no less emphatic:

« *The Ādibuddha in the* Kālacakra-tantra *is not a theistic hypothesis, but the bold statement that we are the Buddha from the very beginning and that Wisdom has never ceased lovingly and bliss-conferringly to embrace us, which we failed to realize because of our deep sleep in ignorance. Naropa declares that « the word* ādi (commonly translated by « beginning ») *means without beginning and end;* buddha *means one who has awakened to the fact that all things are in harmony;* ādi *and* buddha *together form* Ādibuddha. *The meaning is: without origination and annihilation; omniscient. As has been said in the* Nāmasangīti, « *Without beginning and end, awakened* (is the) *Ādibuddha without any distinctive parts* » » (19).

Even as long ago as 1927 Evans-Wentz, on the authority of his Sikkimese Guru, Lama Kazi Dawa-Samdup, stated:

« *The opinion commonly held by men not initiated into the higher* lāmaic *teachings, that Northern Buddhism recognizes in the Primordial or Ādi-Buddha a Supreme Deity, is apparently erroneous* » (20).

As regards Amitābha, Japanese scholars writing in English and other Western languages have shown that, however great the devotion He attracts, He is never regarded as a Supreme Deity in the Semitic sense. Kenryo Kanamatsu, a modern scholar and devotee of the Jōdō Shin Shu, defines Amitābha as « *a personification of the Infinite in the enlightened spiritual consciousness of the Śākyamuni* » (21). So invincible is learned ignorance, however, that in the same volume in which appears Govinda's article on *Principles of Tantric Buddhism* appear the following prize specimens of scholarly imbecility:

« *They* [the Mahāsāṅghikas and their off-shoots] *were the first school to deify the Buddha and the Bodhisattva, which ultimately led to the complete deification of the Buddha and the Bodhisattva in Mahāyāna, and to the consequent popularity of the religion among the masses* » (22).

And again:

«*Mahāyāna Buddhism turned the human Buddha, Śākyamuni, into an eternal and supreme deity presiding over the world, ready to grant boons to devotees* » (23).

Since one misunderstanding leads, sooner or later, to another, we are not astonished to find, on the next page, the learned author hastening to develop one of the favourite theses of Hindu scholars in Buddhism:

« *It may therefore be assumed that the evolution of the original atheistic Buddhism into theistic Mahāyānism was a result of the religious fervour of its adherents under the the dominating influence of theistic Hinduism through the centuries* » (24).

The more militant modern Theravādins may open fire on the Mahāyānists for alleged heresy, but it is obviously the Orientalists who manufacture the bullets! A little reflection might, however, convince these champions of orthodoxy that, if the grounds adduced by the Orientalists are correct, they are themselves open to the very accusation which is hurled against the Mahāyāna schools. As we have shown in *A Survey of Buddhism*, the Pāli *Tipiṭaka*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

contains some magnificent outbursts of devotion to the Buddha (25) ; but from this fact the Theravādins have never drawn the conclusion that they were committed to Theism. Like all other schools of Buddhism, including those of the Mahāyāna, they have ever combined uncompromising adherence to atheism with staunch devotion to the person of the Buddha as Teacher of Gods and Men. To those who, consciously or unconsciously, accept the Semitic conception of a Supreme Deity, this is a contradiction. But it is not a contradiction for Buddhism. Why, then, can the modern Theravādin not realize that, by endorsing the Orientalists' conclusion that because the Mahāyāna is devotional it is necessarily theistic, he is in fact looking at Buddhism from the Christian point of view, a point of view from which his own combination of atheism and devotion, too, stands condemned as no less self-contradictory than that of the Mahāyāna ? Why should he be unable to see that the Mahāyāna schools eschew the extreme Wrong Views and follow the Middle Path of Right Views no less uncompromisingly than he does himself ? The militant Theravādin, in his blind fury against the Mahāyāna, resembles a man so mad with rage that in his eagerness to hurt his opponent he wounds himself.

By way of reinforcement of our vindication of the full doctrinal orthodoxy of the Mahāyāna schools it may be recalled that historically speaking the Mahāyāna in general, and its spearhead the Mādhyamikavāda in particular, originated as a reaction against the extreme, not to say heretical, views of the Hīnayāna. One of the most important stereotype formulae of the Dharma is that of the *tilakkhana*, the three 'signs' or 'characteristics' of existence. The first two, *dukkha* and *aniccā*, 'painful' and 'transitory', apply merely to what is phenomenal or mundane (*lokiya*). The third, *anattā* or 'egoless', is of universal application, being a characteristic of both the mundane and the transcendental (*lokuttara*). For this reason it was regarded as being more important than either of the other two. Broadly speaking, the doctrine of *anattā* denies that in the absolute sense there exists in any object, whether transcendental or mundane, an eternal, unchanging principle of individuality or selfhood. Logically it amounts to a repudiation of the ultimate validity or the principle of self-identity. From almost the beginning of the revelation of The Dharma on the historical plane, however, there was a pronounced tendency for the application of the doctrine of *anattā* to centre more and more on persons and less and less on things, with a consequent restriction of the connotation of the term itself. In order to eradicate the wrong belief (*micchāditthi*) in absolute selfhood, the Buddha Himself, according to the best evidence at our disposal, had successively analyzed the so-called person (*purisa*) into *nāma* and *rūpa*, the five *khandhas*, the twelve *dhātus*, and the eighteen *āyatanas*, and shown that apart from these psycho-physical phenomena, which were in a state of perpetual flux, there existed no unchanging psychic substratum corresponding to the *attā* or *ātman* as conceived by certain non-Buddhist schools. This line of thought some of the Hīnayāna schools made it their special business to develop. Carrying the process of analysis even farther than the Buddha Himself seems to have done, they eventually arrived, the Theravādins at a scheme of 172, the Sarvāstivādins at a scheme of 75, ultimate data of existence. In principle there was nothing wrong in this procedure, and the *Abhidharma*, as this development is called, is incontestibly an extremely valuable contribution to our understanding of Buddhism. Though the Theravādins event-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ually persuaded themselves that their *Abhidhamma Piṭaka* contained the *ipsissima verba* of the Master Himself, this claim was vigorously contested by other early Hinayāna schools, notably by the Sautrāntikas, and is untenable even on the evidence of the *Tipiṭaka*. But though the *Abhidharma* was in itself a perfectly legitimate development of one aspect of The Dharma it very soon became an occasion for a deviation from orthodoxy of the most disastrous type. Both Theravādins and Sarvāstivādins asserted, though the latter gave to the assertion a more systematic 'philosophical' form, that since the 172 or 75 *dharmāḥ* into which they had respectively resolved the so-called person (*pudgala*) represented the limit of analysis they constituted absolute realities (*paramārthika-dharmāḥ*).

In other words the followers of both schools, though differing in matters of detail, were unanimous that there existed a certain fixed number of material and non-material elements, themselves irreducible, to which all the phenomena of existence, both transcendental and mundane, were capable of being reduced. While the so-called *pudgala* or *ātman* was unreal, being nothing but an assemblage of evanescent parts, the parts themselves were real; in fact, they were absolute realities. This psycho-physical atomism of the *Abhidharma* has been correctly termed, by a distinguished historian of Indian Philosophy, « *Pluralistic Realism* ». As the Mādhyamikas saw, it is in effect a repudiation of the doctrine of *anātman*, for the conception of selfhood, of permanent individuality, has not been superseded, but simply transferred from the whole to its parts. In order to counteract this tendency on the part of the Theravāda and Sarvāstivāda to deviate into the heretical extreme of Eternalism (*saśvatavāda*) the Mādhyamikas brought forward their doctrine — in reality a reversion to the Buddha's own position — of *sarva-dharmāḥ-śūnyatā*, 'emptiness of all elements'. While not denying the Abhidharmika's thesis that the so-called person or individual, being reducible to a series of transitory physical and mental states, was in the ultimate sense unreal, they nevertheless insisted that since those states or *dharmas* were not self-existent but arose in dependence on conditions they too could not rightly be regarded as absolute realities. The first view, of the emptiness or unreality, in the ultimate sense, of the so-called person, is known as *pudgala-śūnyatā*; the second, of the emptiness or unreality of its constituent psycho-physical phenomena, is known as *dharmāḥ-śūnyatā*. For the Abhidharmikas the first constitutes the absolute truth. But to the Mādhyamikas — in fact to all Mahāyānists — it is only relative truth. For them the ultimate truth — at least on the level where the distinction between relative and absolute truth obtains — is represented by the *dharmāḥ-śūnyatā*.

As we have shown in detail in A *Survey of Buddhism* (26), this regrettable lapse from orthodoxy on the part of the Theravāda and the Sarvāstivāda was only one of the consequences of the Hīnayāna's literal-minded conservatism, its adherence to the letter at the expense of the spirit of the Teaching, its utter failure to appreciate that The Dharma, especially in the sense of its stereotype doctrinal formulae, was not an end in itself, but only the Means to Enlightenment. Though the Sarvāstivāda no longer exists as a separate school, its vast apparatus of scholasticism having been appropriated by the Mahāyāna, the Theravāda continues to flourish. Unfortunately, however, though philosophically far less explicit than the Sarvāstivāda it continues to pro-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pagate the quite heretical view that the 172 *dhammā* of its school constitute not merely methodological categories but ultimate realities. This deviation from Right View is seen in classic form in the *Abhidhammatthasaṅgaha*, or Compendium of the Abhidhamma, a 14th century work which is still required reading for bhikkhus in all Theravādin countries. In verse 2, immediately after the salutation to the Buddha, this text-book enumerates the four groups or classes of *dhammā* — *cittaṃ cetasikaṃ rupaṃ Nibbāṇam* — and designates them as *paramatthato*, that is to say, ultimate realities. Commenting on this word with special reference to *rūpa paramatthas*, or ultimate realities of the material order, a modern expositor observes, « *These Rūpas are identically the same whether they are found in a vessel or a vase. They preserve their identity in whatever combination they are found — hence the commentarial interpretation of* Parama *as immutable or real* » (27). But surely this preservation of identity in the midst of change is just what the Buddha's doctrine of *anattā* is intended to deny ! Though loud in their protestations of orthodoxy, and louder still in their condemnation of the Mahāyāna schools for alleged deviations into heresy, it would appear that from its very inception the Theravāda has been guilty of holding thoroughly unorthodox views regarding a doctrine which all schools, including the Theravāda itself, have ever recognized as being of absolutely fundamental importance.

*
* *

Scripturally orthodox has been defined as meaning for Buddhism « 2. *According to, or congruous with, the Scriptures common to all schools of Buddhism, especially as expressed in the stereotype formulae such as the Four Noble Truths and the Three Characteristics* (trilakṣaa). *which are found in both the Scriptures which are and the Scriptures which are not common to all schools ; as, an* orthodox *opinion, book etc.* » While no school of Buddhism has even been guilty of the systematic text-torturing, the wholesale dislocation of text from context, that distinguished Christianity in its best days, it cannot be denied that between the Mahāyāna schools on the one hand and the modern Theravāda on the other, there exists considerable difference of opinion regarding in what accordance or congruance with the Scriptures consists. In round terms, the difference is that for the Mahāyānist it consists in accordance with the spirit, for the modern Theravādin in accordance with the letter. of the Scriptures. Not that the Mahāyānist is unmindful of the letter, or the Theravādin altogether indifferent to the spirit of the sacred texts. But whereas for the former the letter depends on the spirit, for the latter the spirit depends on the letter. The difference between the two attitudes may again be expressed by saying that if the Theravāda is more concerned with what the Buddha said, the Mahāyanā is more concerned with what He meant by what He said. Thus it comes about that the modern Theravādin is so prone to insist, not only in the face of profane scholarship but even in despite of the evidence of the *Tipiṭaka* itself, that the *Tipiṭaka* contains « *the complete unabridged teaching* » (28) of the Buddha ; for, as in the case of fundamentalist Protestant Christianity, — which official Burmese Buddhism

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

more and more strikingly resembles —, once the authenticity of the textual foundation is questioned the dogmatic superstructure comes tumbling down. Not so is the position of the Mahāyānists. They, on the contrary, as the example of Japanese scholars like Suzuki shows, are able not only to accept but even to contribute to the factual findings of historical scholarship without detriment to their faith in Buddhism as the Means to Enlightenment. That this should be so is directly due to the fact that for the Mahāyānist the letter of the Scriptures is subordinate to the spirit. Which of these two attitudes is more truly orthodox will not long be a matter of doubt to anyone who has followed our definition of Buddhism, or more correctly The Dharma as Means to Enlightenment, given at the beginning of this essay. The Hīnayānists, as we have shown in detail in *A Survey of Buddhism* (29), having identified the Truth with its conceptual formulations, proceeded to equate those conceptual formulations first with their verbal expressions and then, after the oral tradition had been committed to writing, with the very words of the written text. In other words they committed, at successively lower levels, the mistake of treating the constituents of the Means to Enlightenment as ends in themselves. At the conceptual level this mistake resulted in doctrinal unorthodoxy of the type discussed in the immediately preceding paragraphs. At the next lowest level, the literary, it resulted in that unintelligent exaltation of the letter above the spirit of the Scriptures which is so marked a characteristic of the more conservative modern Theravādins.

We have not yet reached the rock-bottom of Theravāda « orthodoxy », however. In the next paragraph, descending to the lowest level of all, that of conventional orthodoxy, we shall see how it treats even things which are not part of the Means to Enlightenment as ends in themselves. Meanwhile we must insist that inasmuch as The Dharma as the Means to Enlightenment is an essential element of *sammādiṭṭhi* the Mahāyāna schools, which seek an accordance not only with the letter but also with the spirit of the sacred texts, are in truth more scripturally orthodox than the Theravāda which rests satisfied in congruence with the letter alone. Much more than this it is hardly necessary to say. For the subject of doctrinal orthodoxy, with which scriptural orthodoxy is closely intertwined, has already been fully discussed, and the greater part of what has been said of the one may be applied *mutatis mutandis* to the other. We should, however, guard against leaving the reader with the impression — certainly a very wrong one — that their awareness of the primacy of the spirit above the letter of the Teaching causes the followers of the Mahāyāna schools to underestimate the importance of scriptural studies. The works of Tsongkhapa are no less replete with scriptural quotation than those of Buddhaghosa, and each of the great schools of Japanese Buddhism is associated with a particular *sūtra* or group of *sūtras*. Indeed, the monk-scholars of Tibet and China frequently have a much wider range of scriptural reference than their counterparts in Ceylon, Burma and Siam, the great majority of whom are not acquainted even with the entire Pāli *Tipiṭaka*. These instances, which are merely illustrative, should suffice to show that for the Mahāyānists exaltation of the spirit of the Scriptures by no means excludes regard for their letter. That the Scriptures constitute part of the Means to Enlightenment is never misconstrued as meaning that as such they are not indispensable. Here, as elsewhere, the Mahāyāna shows its profound awareness of the all-important principle that the relative truth, for all its rela-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tivity, is not to be discarded, for it constitutes the basis for the realization of the Absolute Truth. In their application of this principle to the whole body of sacred texts consists the perfect scriptural orthodoxy of the Mahāyāna schools. Similarly, their failure either to understand or to apply this same principle once again precipitates the Theravādins, for all Miss Horner's protests, into the outer darkness of unorthodoxy. We should also be on our guard against leaving the reader with the wrong impression that for the Mahāyānists the spirit of the Scriptures is to be arbitrarily determined by each one for himself. Alongside the written tradition, like a river beside a road, flows the stream of oral tradition, of directly transmitted spiritual experience, whereof the written tradition is as it were a condensation or crystallization. In the light of the spiritual experience, transmitted from teacher to disciple since the days of the Buddha, are the sacred texts to be studied and understood. So much so is this the case in Tibet, for instance, that no one would dream of taking up the study of a scriptural text without the necessary 'authorization' (*luṅ*) from his preceptor. Though the letter of the Scriptures can be passed from hand to hand in books, the spirit must be transmitted from heart to heart. Hence the far greater importance of the guru in the Mahāyāna. For the Theravādins, obsessed with the letter of the Teaching, he is generally little more than a teacher of languages.

Coming to the third and last main sense of the word orthodox, defined on this occasion as « 3. *Conventional, a matter not of natural* (pakati) *but of conventional* (paññāti) *Morality ; as, an* orthodox *prostration* », we discover the root cause of Miss Horner's misunderstanding. Since this division of the subject lends itself less easily to generalization than those which have so far engaged our attention, we may be permitted to give, by way of illustration, a concrete example from personal experience. Some years ago we had the good fortune to be present at an important Buddhist function held in Khatmandu, Nepal. Prominent among the representatives of the various Buddhist countries and organizations invited was a Thera from Ceylon with a great reputation for « orthodoxy ». One day a group of Nepalese Buddhists came to pay him their respects, which they did in the for them (conventionally) orthodox way by first standing with joined palms, then kneeling, and finally touching the ground with their foreheads, the whole procedure being repeated thrice. Though pleased with their devotion, our Thera took them to task for prostrating themselves «in the wrong way ». Turning to the present writer, he said with bland unconsciousness that there could be any other way of doing things than his own, « Tell them to prostrate themselves correctly — in the Ceylon way ». We are not now concerned with deciding which form of prostration, the Ceylonese or the Nepalese, is the more « correct ». Both obviously belong to the purely external, in themselves ethically indifferent social and ecclesiastical observances which constitute *Conventional Morality*' and within their respective milieus both are equally orthodox. What concerns us is the attitude of the Thera. He was honestly convinced that the Nepalese form of prostration was wrong and the Ceylon form right and that it was necessary for the Nepalese devotees to change from the one to the other. In other words, he failed to comprehend the difference between the ethically neutral observances pertaining to *paññāti-sīla* and the ethically significant actions belonging to *pakati-sīla*. *He committed the mistake of regarding as ends in themselves observances which do not even form part of the Means to Enlightenment.* Unfortunately the attitude

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

illustrated by this incident is extremely widespread in all Theravādin lands An incredibly exaggerated importance is attached to social and ecclesiastical observances which have no essential connection with The Dharma whatever. The cut and colour of the monastic robe, whether it is worn with one shoulder uncovered or not, whether or not the eyebrows should be shaved off, which type of umbrella should be carried, what kind of shoe worn, are still to the members of the Theravāda branch of the Saṅgha burning topics upon the satisfactory solution of which the very existence of Buddhism depends. It is significant that a Theravāda monk can with perfect impunity deny the doctrine of *anātman* but he ventures out in public wearing any kind of headgear at the risk of being stoned. It is this rigid adherence to matters of *paññāti-śīla*, Conventional Morality, which the modern Theravādins have come to look upon as constituting the norm of Buddhist orthodoxy, and they have no hesitation in regarding followers of the Enlightened One who perpetuate a slightly different pattern of social and ecclesiastical observance as being at best imperfectly Buddhist. To such extremes is this attitude sometimes carried that even secular customs of obviously local origin, having nothing to do with The Dharma, are treated as indispensable Buddhist observances. We have ourselves met « orthodox » bhikkhus who thought that by teaching non-Buddhists to write their names in Burmese and to eat dried fish they were really « spreading the Pure Dhamma » ! When what does not constitute part of the Means to Enlightenment is thus treated as indispensable, we ought not to be astonished to find that observances which do constitute part of that Means are actually neglected. The strict observance of *paññāti-sīla* is not unoften a screen for the lax observance of *pakati-śīla*. Indeed, many bhikkhus seem to think of Morality almost exclusively in terms of Conventional Morality, a misunderstanding in which they would appear to receive the tacit connivance of the laity, for whom an orthodox bhikkhu is simply one who shaves his head regularly, wears robes of the prescribed pattern and who is not seen eating after mid-day. No doubt it was some such conception of orthodoxy as this, derived either directly or indirectly from Theravādin sources, which, lurking at the back of Miss Horner's mind, prompted her to speak, in a moment of unmindfulness, of the Theravāda as « *certainly the most orthodox school of Buddhism* ». We trust that enough has been said in this essay to show that if the word orthodox is correctly transferred to the context of Buddhism and understood in its full doctrinal, scriptural and conventional sense the orthodoxy of the Theravāda is not a matter of so much certainty as had been supposed.

NOTES

(1) *Introduction of Buddhism Into Tibet*, II. *Stepping-Stones*, Vol. 2, N° 5, p. 135. Kalimpong, September, 1951/B.E. 2495.

(2) This should not be understood as meaning that there is no difference at all !

(3) *The Middle Way*, Vol. XXXII, N° 1 (May, 1957), p. 13.

(4) Majjhima-Nikāya, I, 134.

(5) *Vinaya*, II, 10.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(6) *Dīgha-Nikāya* I, 10. According to the *Mahāparanibbānā Sutta* (*Dīgha-Nikāya*, II, 3) these three groups had formed the substance of the farewell discourse delivered by the Buddha at the various places through which He passed in the course of His last journey.

(7) *Orthodoxy. Stepping-Stones*, Vol. 2, p. 98. Kalimpong, August, 1951/B.E. 2495.

(8) This tradition was continued by the Theravādin council which sat in Rangoon, Burma, from 1954-56. It merely recited the *Tipiṭaka*. No doctrinal or disciplinary question was raised.

(9) Majjhima-Nikāya, 117.

(10) Dr. C.L.A. de Silva. *The Four Essential Doctrines of Buddhism* (Colombo, 1940), p. 102.

(11) *Saṃyutta-Nikāya*, IV, 307.

(12) *Aṅguttara-Nikāya*, V, 212.

(13) *Ibid.* I, 10.

(14) P. 142.

(15) G.F. Allen (Ven. Y. Siri Nyana), *The Vinaya Rules of the Buddhist Monks. Maha Bodhi Journal*, Vol. 62, p. 259 (July 2498/1954).

(16) *Mādhyamika-Kārikā*, XXV, 10-16.

(17) D.T. Suzuki. *The Laṅkāvatāra Sūtra* (London, 1932), pp. 152-53.

(18) 2500 *Years of Buddhism* (Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1956), pp. 367-68.

(19) *The Origin and Spirit of the Vajrayāna* (II). *Stepping-Stones*, Vol. 2, pp. 53-54. Kalimpong, June, 1951/B.E. 2495.

(20) *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford University Press, 3rd. Edition 1957), p. 13.

(21) Anukul Chandra Bannerjee, M.A., LL.B., Ph.D., Lecturer in Pāli and Sanskrit, Calcutta University, *2500 Years of Buddhism*, pp. 118-19.

(22) *Amitābha: the Life of Naturalness*. Kyōto 1949, p. 34. See also *A Survey of Buddhism*, Chapter Three, Sections VI and VII.

(23) Pandit N. Aiyaswamy Sastri, Professor of Buddhist Studies, Visva-Bharati, Santiniketan, *2500 Years of Buddhism*, p. 349.

(24) *Ibid.* p. 350.

(25) P. 307 *et infra.*

(26) Chapter Three, Section IV, *Factors in the Emergence of the Mahāyāna*, pp. 228-250.

(27) Nārada Thera, *Abhidhammattha-Saṅgaha : An Outline of Buddhist Philosophy*, Pt. I. Colombo 2491/1947, p. 7.

(28) *The Sangāyana*, Rangoon, April 1955. The editorial from which this quotation is taken provides an interesting statement of the modern Theravādin viewpoint. It denies that the Mahāyānists are Buddhists.

(29) Pp. 228-233.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a) **Mahāyāna**

Orthodoxie et originalité du Bouddhisme

par

Frithjof SCHUON

La première question qui se pose à l'égard d'une doctrine ou d'une tradition est celle de son orthodoxie intrinsèque, c'est-à-dire la question de savoir si la tradition est conforme, non pas nécessairement à telle autre perspective traditionnelle orthodoxe, mais à la Vérité tout court ; dans le cas du Bouddhisme, nous ne demanderons donc pas si son « non-théisme » — et non « athéisme » — est conciliable, quant à l'expression, avec le théisme sémitique ou autre, mais uniquement si ce « non-théisme » exprime la Vérité, ou un aspect suffisant et efficace de cette Vérité une dont le théisme est une autre expression possible, et opportune dans le monde qu'il régit. A cela il faut ajouter qu'une perspective particulière se retrouve le plus souvent dans le cadre de la tradition qui l'exclut : ainsi, le « théisme » se trouve d'une certaine manière, sous la forme de l'Amidisme notamment, dans le cadre du Bouddhisme pourtant « non-théiste », et ce « non-théisme » se retrouve à son tour dans la conception de l'« Essence impersonnelle » de la Divinité dans les ésotérismes monothéistes ; on voit par là que les « cadres » n'ont rien d'exclusif, et que tout est question d'accent ou d'économie spirituelle.

Ce que nous venons de dire signifie implicitement que le Bouddhisme, en tant que perspective caractéristique et indépendamment de ses modes, est nécessaire : il ne peut pas ne pas être, dès lors qu'une considération non-anthropomorphe, « impersonnelle » et « statique » de l'Infini est une possibilité ; cette perspective devait donc se manifester à un « moment cyclique »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et dans un milieu humain qui la rendaient opportune, car là où est le réceptacle, le contenu s'impose. On a fait remarquer parfois que cette perspective ne se distingue en rien d'essentiel de telles doctrines ou voies de l'Hindouisme ; cela est vrai en un certain sens, — et d'autant plus vraisemblable que l'Hindouisme se caractérise par une richesse peu commune de doctrines et de méthodes, — mais il ne faudrait pas en conclure que le Bouddhisme ne représente pas une réalité spontanée et autonome comme les autres grandes Révélations. Le Bouddhisme a extrait, pour ainsi dire, la sève yogique de l'Hindouisme, — non par emprunt, bien entendu, mais par « remanifestation » divinement inspirée, — et il a donné à cette substance une expression simplifiée à certains égards, mais nouvelle et puissamment originale. C'est ce que montre avec éclat l'art bouddhique, dont les prototypes se retrouvent sans doute dans l'art sacré de l'Inde et dans les positions yogiques, ou encore dans la danse qui, elle, est comme un intermédiaire entre le yoga et la statuaire des temples ; l'art bouddhique — et nous pensons ici avant tout aux images du Bouddha — semble avoir extrait de l'art hindou, non tel symbolisme particulier, mais l'essence contemplative. Les arts plastiques de l'Inde évoluent en dernière analyse autour du corps humain dans ses postures de recueillement ; dans le Bouddhisme, l'image de ce corps et de ce visage est devenue un symbole extraordinairement expressif et un moyen de grâce d'une puissance et d'une noblesse incomparables (1). C'est par cette cristallisation que s'extériorise le plus visiblement ce que le Bouddhisme a d'absolu et partant d'universel.

Au point de vue doctrinal, la grande originalité du Bouddhisme, — nous y avons fait allusion, — c'est de considérer le Divin, non par rapport aux manifestations cosmiques de celui-ci, donc non en tant que Cause ontologique et personnification anthropomorphe, mais au contraire par rapport à son caractère acosmique et impersonnel, donc en tant qu'« état » supraexistentiel, état qui apparaîtra comme un Vide (*śūnyatā*) au point de vue de la fausse plénitude de l'Existence (*saṃsāra*). Et ceci entraîne un certain caractère inconditionnel de la Bonté divine ou plutôt de la Grâce « nirvāṇique », laquelle se projette en une myriade de Bouddha et Bodhisattva dans la ronde de la transmigration jusque dans les enfers, et jusqu'à délivrer les pécheurs, non en raison de leurs mérites, — jugés impossibles et inexistants, — mais en dépit de leurs démérites ; la foi en l'infinie Miséricorde du Bouddha — lui-même apparence illusoire du Vide béatique — est elle-même déjà une grâce ou un don. Le salut, c'est sortir du cercle infernal des « actions et réactions concordantes », et sous ce rapport, la morale apparaît comme une chose toute provisoire et souvent inopérante, parce qu'encore engagée elle-même dans la chaîne indéfinie des actes et des fruits existentiels des actes. Des formes telles que le *Zen* et l'Amidisme sont particulièrement aptes à faire pressentir les rapports subtils, faits d'impondérables et de mystères, qui séparent ou relient le monde de la transmigration et l'Extinction, le *saṃsāra* et le *Nirvāṇa*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

Pour comprendre le Bouddhisme dans toute son extension et sous tous ses aspects, il importe de distinguer, chez le Bouddha lui-même, la doctrine et l'être : la doctrine, qui est celle de la souffrance, de la voie salvatrice et du *Nirvāṇa*, et l'être, qui se manifeste *a priori* dans la forme visible du Bouddha — laquelle se cristallisera plus tard en images sacrées — et ensuite dans les sermons de la fin de sa vie, sur lesquels s'appuie le Mahāyāna.

Ce que nous avons appelé l'« être du Bouddha » se réfère à ce qu'il y a dans ce Message céleste de miséricordieux en même temps que d'ésotérique ; nous retrouvons ce trait même dans le Bouddhisme theravādin, qui pourtant demeure étranger aux *sūtra* mahāyāniques, et nous pensons ici surtout à l'image sacrée du Bouddha dont le culte est répandu dans tous les pays bouddhiques, quels que soient les accents qu'ont pu y mettre les traditions particulières.

A un point de vue purement logique, on pourrait estimer qu'il y a contradiction entre l'enseignement de base, qui rejette tout culte de la personne même du Bienheureux, — la Loi seule étant considérée comme salvatrice, — et tous les autres éléments qui au contraire se cristallisent autour de cette personne, de son corps et de son nom, et dont l'héritage spirituel domine le Bouddhisme du Nord. Mais les deux points de vue sont également légitimes : l'opposition relative entre deux dimensions complémentaires d'une même Vérité est dans la nature des choses, aussi bien que la vertu salvatrice de l'instrument même de la Révélation. Il y a quelque chose de ce genre dans cette parole du Christ : « *Il est bon pour vous que je m'en aille* », et dans le fait que ni le sacrifice eucharistique, ni la descente du Saint-Esprit ne seraient concevables sans le départ de Jésus ; les différences de perspective métaphysique, d'alchimie spirituelle et de structure traditionnelle entre le Christianisme et le Bouddhisme sont certes profondes, mais les mêmes lois d'économie spirituelle ne s'en manifestent pas moins, et nécessairement, de part et d'autre, comme dans toutes les formes de l'Esprit.

Pour comprendre l'enseignement du Bouddha, il faut tenir compte de ceci : cette perspective se fonde *a priori* sur le fait concret de l'expérience humaine générale, sous son aspect le plus immédiat et le plus tangible, en faisant abstraction provisoirement de tout élément qui n'entre pas d'une façon directe dans cette expérience ; or le Bouddha, en tant que porte-parole de cette perspective, — et nous entendons par « perspective » quelque chose de parfaitement « concret » et nullement une opinion philosophique, — le Bouddha, disons-nous, ne pouvait pas extérioriser, sur le plan même d'une Loi qui confère par la logique des choses à l'homme toute l'initiative de la délivrance, sa propre nature salvatrice, qui pourtant est évidente (2). Elle est évidente parce qu'il faut une raison suffisante au fait que c'est lui,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Śākyamuni, et non des milliers d'autres hommes, qui a trouvé la sortie hors de la roue karmique des naissances et des morts, — ou plutôt cette sortie particulière qui est spécifiquement bouddhique et qui seule est en cause ici, — et que lui seul a « *brisé son existence comme une cuirasse* » ; et cette unicité de fonction ou de miracle, qui d'abord s'efface devant la Loi parce qu'elle n'en est pas le contenu, devait s'affirmer à son tour et dans sa nature propre, sa qualité de don céleste, ce qu'elle fit, d'abord sous la forme de l'initiation monastique (3) et ensuite sous celle des derniers sermons (4). Ceux-ci sont nettement différents de ceux de la Loi ; ils révèlent la métaphysique du Vide, qui prendra un aspect doctrinal chez Nāgārjuna et un aspect purement « expérimental » dans le *Dhyāna* ou *Zen*, dont Bodhidharma fut le grand initiateur ; le *Sermon de la Fleur* est particulièrement significatif à cet égard. Une autre expression de cet aspect profond du Bouddha est l'invocation salvatrice du Nom d'Amitābha, et enfin, nous l'avons dit, l'image sacramentale du Bouddha, véritable « manifestation du Vide » (*śūnyamūrti*) et « expression de l'inexprimable ». Tous ces éléments relèvent de cet aspect que nous avons appelé — pour le distinguer de sa doctrine générale et plus ou moins « extérieure » — l'« être » du Bouddha.

*
* *

Notre conception de l'« orthodoxie intrinsèque » des grandes traditions de l'humanité en général et du Bouddhisme en particulier se heurte à des concepts tels que celui de la « mystique naturelle » (5) ; or cette hypothèse, qui veut réduire toute spiritualité étrangère à des produits de la simple nature humaine, n'est en réalité qu'une forme de plus de l'exclusivisme religieux, mais revêtu d'allures modernes et « savantes », ou plus précisément « critiques » et « psychologiques », ce qui fait perdre à l'incompréhension son innocence. La grande contradiction du postulat « mystique naturelle » et de son complément, le concept du « surnaturel » judéo-chrétien, c'est que les termes de cette distinction sont appliqués à l'encontre de la nature des choses : on appelle « naturelle » telle sagesse qui transcende essentiellement tout ce qui est « nature », et on fait entrer dans le « surnaturel » tels facteurs qui ne sortent aucunement du domaine phénoménal ; on semble même reprocher à telle sagesse étrangère de ne pas s'y enfermer également, ou plutôt, on ne voit dans le fait qu'elle ne s'y enferme pas qu'un irréalisme décevant, voire plus ou moins frauduleux (6) ; les spéculations qui évoluent à la limite de l'exprimable sont qualifiées de « rêves dans l'abstrait », comme si pareille appréciation n'était pas un aveu d'incompétence métaphysique, pour dire le moins. C'est toujours le même renversement des rapports normaux : l'élément « phénomène » fait pratiquement fonction de *deux ex machina* au détriment de telle vérité principielle, donc supra-phénoménale, et de telle connaissance

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

effective du même ordre ; la *petitio principii* se substitue à l'évidence la plus intrinsèque et par là aux droits imprescriptibles de ce qui est notre Essence même. Comme il ne suffit cependant pas d'une fiction verbale pour faire changer les choses de nature, la fausseté du postulat en question se trahit fatalement par des « fissures » dans une logique qui se veut impeccable et désintéressée, mais dont les procédés d'« analyse objective » sont des illusions au moins aussi risibles que celles qu'on projette dans une hypothétique « mystique naturelle ».

Les différences entre les formes traditionnelles traduisent ce qui fait la raison suffisante de chacune ; mais pour ceux qui entendent résoudre toute difficulté par l'hypothèse d'une mystique ou religion « naturelle », ces différences ne peuvent que marquer autant d'écarts par rapport à la religion unique, ou autant de façons de se situer en dehors du seul « surnaturel » admis. Sans se demander, par exemple, quelle impression pourrait faire le *Cantique des Cantiques* (7) à un moine bouddhiste, on prend les *sūtra* mahāyāniques pour des artifices poétiques, comme s'il pouvait y avoir des effets sans cause, c'est-à-dire comme si la puissance spirituelle et morale du Grand Véhicule, son extraordinaire vitalité et aussi la profondeur de son art, pouvaient s'expliquer par quelques fantasmagories (8), — ou comme si l'immensité du résultat dans l'espace et le temps, dans les sociétés, les cultures et les âmes, ne réfléchissait pas la grandeur et la qualité d'absolu du moteur premier.

Un autre exemple de l'« illusion d'optique » dont il s'agit est le suivant : certains estiment que l'inéluctabilité de la loi du *karma* annule, logiquement, le pouvoir miséricordieux d'Amitābha ; mais la prédestination, qu'aucun théologien ne peut nier en connaissance de cause, à moins de contester que Dieu « savait » la destinée de chaque créature même « avant » la création, — la prédestination, disons-nous, s'oppose tout autant — ou tout aussi peu — à la puissance rédemptrice du Christ. Ou encore : on constate que dans le Bouddhisme le *Nirvāṇa* prime le Bouddha, si bien que celui-ci est comme une expression de celui-là, — expression qui, comme telle, est « illusoire », — tandis que dans la perspective judéo-chrétienne, c'est au contraire Dieu qui prime le Paradis, c'est-à-dire que le Paradis peut se réduire d'une certaine manière à Dieu ; on pourra évidemment trouver plus « surnaturelle » cette dernière façon de voir (9), mais le refus d'admettre ou de comprendre la première — si déjà on l'étudie — a au fond une explication bien « naturelle », à savoir l'horreur antimétaphysique du « néant » et le désir de ne jamais perdre le contact avec l'humain (10), — d'installer l'humain et l'individuel même dans le Divin, et aussi de mettre l'Absolu dans un humain sublimé.

L'absoluité de l'homme et de l'histoire entraîne l'humanité et l'historicité de l'Absolu, et inversement. C'est cela, précisément, que le Bouddhisme a évité, d'abord grâce au caractère plus ou moins mythique de son symbolisme,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et ensuite en absorbant le Bouddha unique dans une « bouddhéité » qui donne lieu à des cristallisations successives, et qui se déploie, dans l'univers mahāyānique, en une pluie divine de fleurs ou d'étoiles.

---

(1) Le génie de la race jaune a ajouté aux prototypes hindous quelque chose comme une dimension spirituelle, non au point de vue du symbolisme comme tel, mais à celui de l'expression. L'image du Bouddha, après être passée par l'aberration hellénisante du Gandhâra, — providentiellement sans doute, car il s'agissait de la transmission de quelques éléments formels, — a trouvé chez les Jaunes un épanouissement fait de profondeur et de sérénité, que nous qualifierons volontiers de surnaturel ; c'est comme si l'« âme » de la Divinité, la Béatitude nirvânique, était entrée, dans le symbole. — Le *Chitralakshana*, canon indo-tibétain de l'art pictural, attribue l'origine de la peinture au Bouddha lui-même : la tradition parle aussi d'une statue en bois de santal que le roi Prasenajit de Srâvastî (ou Udayana de Kausâmbî) aurait fait exécuter du vivant même du Bouddha, et dont les statues grecques de Gandhâra ont pu être des copies stylisées.

(2) Du reste, le Christ n'a-t-il pas dit : « *Que m'appelles-tu bon ?* » et « *Dieu seul est bon* », et n'a-t-il pas prié, comme un simple mortel, malgré sa divinité ? N'a-t-il pas restreint son Message — pourtant universel — d'abord au seul peuple d'Israël ? Pour celui qui connaît le Christianisme, il n'y a là aucune difficulté, mais une certaine contradition logique n'en demeure pas moins, et un bouddhiste pourrait en tirer argument — s'il y avait intérêt — comme un Chrétien peut, en sens inverse, faire état de la « contradiction bouddhique » pour nier le caractère surnaturel du Bouddhisme ; le fait que, contrairement à ce qui a lieu chez le Bouddha, le Christ a déclaré sa divinité et en a même fait le pilier de son Message, ne fait qu'accentuer certaines difficultés, du moins pour celui qui n'a pas intérêt à dépasser ici les lourdeurs verbales.

(3) Ceci présuppose de toute évidence un pouvoir initiatique et par conséquent une « *nature divine* ».

(4) Il ne faut pas oublier que certaines de ces Ecritures appartiennent, non seulement au Mahâyâna, mais aussi au Bouddhisme théravâdin. Pour nous, ces deux grandes branches du Bouddhisme — celle du « Nord » et celle du « Sud » — correspondent à deux perspectives orthodoxes issues d'une même Révélation.

(5) Ou « religion naturelle », ce qui revient globablement au même.

(6) Les contresens que le P. Henri de Lubac (dans *Amida*) croit découvrir dans la doctrine des *upâya* ne correspondent à aucune possibilité psychologique chez les hommes auxquels il les attribue, sans quoi le Bouddhisme se serait détruit lui-même dès l'origine. Cet auteur fait état — comme s'il s'agissait de démasquer des contradictions pourtant exclues *a priori* — du fait que les Paradis, et les Bouddha et Bodhisattva eux-mêmes, sont présentés dans le Mahâyâna comme des illusions, mais il oublie d'ajouter l'essentiel, à savoir que l'homme et le monde terrestre sont encore beaucoup plus illusoires. Dire que sans l'homme il n'y aurait point de Bouddha ne signifie pas que celui-ci est moins réel que celui-là, — on trouve d'ailleurs des formulations analogues chez Eckhart et Silesius, — mais uniquement que, sans tel réceptacle, il n'y aurait pas telle forme de contenu : l'eau existe sans la cruche, mais la forme ou la couleur que prend l'eau dans la cruche dépend de celle-ci ; le soleil existe sans l'eau, mais l'apparence que prendra son reflet dépend de la surface de cet élément, laquelle peut être calme ou agitée. Le fait de tirer argument des *upâya* (les « artifices divins » en vue de la Vérité ou de la Délivrance) pour infirmer le Message bouddhique implique une contradiction si flagrante qu'elle suffit à elle seule pour détruire la thèse en question ; si cette thèse était vraie et s'il fallait prendre à la lettre et dans un sens nihiliste les formules du Vide et de l'indistinction métaphysique des phénomènes, comment expliquerait-on non seulement vingt-cinq siècles d'efforts spirituels, mais même la moindre initiative morale de la part des bouddhistes ? Ce qu'il y a de décevant dans le dogmatisme comme tel, c'est précisément son incapacité de se prendre pour un « mirage », c'est-à-dire de changer d'angle visuel ; aussi les formules citées par le P. de Lubac équivalent-elles, pour nous, à autant de raisons d'accepter le Mahâyâna. — Le même auteur qualifie « *la Terre Pure que tous les dévots d'Amida saluent comme leur espoir* », de « *mythe sans consistance* » et de « *grand rêve aux mille inventions de la nostalgie humaine* », et il poursuit : « *Et serions-nous encore des « Porte-Christ » si nous ne savions dire à ceux qui l'ont formé, comme à tant d'autres poursuiveurs de chimères, que le rivage qui les attire n'est qu'un leurre, qu'il leur réserve une déception définitive, s'il ne préfigure celui que le Seigneur a préparé dans son amour ?* » (*Amida*, Avant-Propos). Nous voudrions bien savoir ce qu'est cet amour qui condamne des millions d'âmes sincères à une foi vaine et une ferveur stérile, et cela pendant des millénaires, — un amour dont les moyens sont si inefficaces qu'après tant de siècles, l'immense majorité de ces âmes se trouve encore retranchée de la vérité du salut ; à moins d'admettre que ces âmes, ces innombrables « *mystiques naturels* » d'Asie, soient indignes en proportion de leur délaissement, ce qui est absurde, théologiquement aussi bien que sous tout autre rapport. Si l'exclusivisme

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

religieux avait raison, nous devrions conclure que, pour tous ces « *mystiques naturels* », l'« *amour du Seigneur* » est bien autrement un « leurre » que tous ces *upâya* dont on se moque à l'encontre de toute vraisemblance.

(7) Ce « poème oriental », que saint Bernard et d'autres se sont donné la peine de commenter, est-il moins étrange dans sa littéralité que les *Sukhâvatî-Vyûha*, abstraction faite des simples questions de goût ?

(8) Quand on reproche à ces Ecritures leur caractère légendaire tout en soulignant la stricte historicité des Evangiles, on oublie un critère fort important, à savoir l'efficacité du texte sacré ; si cette efficacité se trouve garantie, à l'égard d'une mentalité naturellement contemplative et symboliste, par une forme plus ou moins mythologique, à quoi bon une historicité que cette mentalité n'exige pas ? — Dans le même ordre d'idées, faisons remarquer qu'il est dans la nature de l'ésotérisme de se fonder extérieurement sur un élément précaire et souvent presque imperceptible, de s'annoncer comme en passant, ce qui explique que les derniers sermons du Bouddha — ceux dont on a contesté l'authenticité — éclosent comme « en marge » de la grande prédication doctrinale. Le fondement de l'Hésychasme dans le Nouveau Testament — pour n'ajouter que cet exemple — a le même caractère de précarité.

(9) Il va sans dire que nous n'avons aucune « préférence » ni pour l'une ni pour l'autre, puisque chacune est légitime à son point de vue et qu'elles sont qualitativement équivalentes.

(10) Il se produit une « illusion d'optique » de ce genre dans un certain bhaktisme hindou qui postule volontiers une expérience spirituelle suprême se situant au-delà de toute connaissance, même informelle, ce qui revient à dire qu'il puisse y avoir une expérience qui ne serait en aucune manière connaissance. Parallèlement, cette même « mytho-théologie » parle d'une « forme » divine personnelle se manifestant au-delà de la Réalité divine informelle, ce qui prouve simplement que cette perspective confond l'informel qui englobe éminemment toute « forme », avec l'amorphe, ou qu'elle confond la Conscience indifférenciée (*prajnâ*) du Soi avec la « nuit obscure » de l'« extinction ». — Le désir bien humain de se situer ainsi au sommet est assez caractéristique des perspectives d'amour, bien qu'il s'accorde mal avec un climat d'« humilité » ; le même reproche ne s'impose pas, par contre, en ce qui concerne les perspectives sapientielles, car la hiérarchie des valeurs existe, elle est indépendante de nos désirs et de nos choix.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XII. — ANGKOR (Cambodge). Prah Khan. Lokeśvara (XIIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XII. — ANGKOR (Cambodge). Prah Khan. Lokeśvara (XIIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The Fundamental Principles of Mahāyānism

by

Dr. Nalinaksha DUTT, *M.A., Ph. D., D. Lit. (London)*
Prof. of Pāli, Calcutta University.

INTRODUCTORY

In the *Ariyapayesanāsutta* of the *Majjhima Nikāya* and elsewhere, there is the statement that Gautama Buddha, after his enlightenment at Bodh Gayā, hesitated to preach the Truth realised by him because he could not find suitable persons who would comprehend his subtle and deep teaching. It was on second thought (tradition says — at the intervention of Brahmā, the lord of the Sahā world) that he decided to give an exposition of his *Dhamma*. The Mahāyānists contend that in view of the low mental and intellectual calibre of the people around him, Gautama Buddha was constrained to formulate his teachings in a manner suited to them. As a matter of fact, he imparted to them more ethical teachings than metaphysical truths, which, the Mahāyānists claim, were explained to a select few, perhaps, divine beings, who were Bodhisattvas. To appraise facts critically, we must say that Mahāyānism was a later development of the Buddhist philosophical outlook, in which deeper and subtler meaning was attributed to the sayings of the Buddha. The earliest work in which this new philosophy is presented in a simple but crude manner, utilising mostly the technical terms of the Pāli texts is the *Prajñāpāramitā*, which was first translated into Chinese in the 2nd century A. D. From this date, it may be inferred, that Mahāyāna philosophy originated a century or two before 2nd century A.D. The earliest systematic exponent of this philosophy was Nāgārjuna,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

who, at first, wrote exhautive commentaries [1] on the *Prajñāpāramitā* texts, and then expressed his views in a condensed form in his work called *Madhyamaka-kārikā*. He claimed that he had comprehended the deeper meaning of the Middle Path (*majjhimā paṭipadā*) and presented the same in this treatise.

In the *Prajñāpāramitā* there is monotonous harping on the theme that the constituents of beings are substanceless (*śūnyam*), their organs of sense and sense-perceptions, their spiritual practices i.e. the thirty seven *Bodhipakṣika-dharmas* and the fruits of sanctification (*sāmaññaphalas*) are all bereft of substance (*śūnyam*). In short, everything worldly, good or bad, is essenceless, unreal, and hence any conception about their existence is suffering (*dukkha*). To realise that all worldly objects are essenceless is the cessation of suffering (*dukkha-nirodha*).

The realisation of essencelessness (*śūnyatā*) of worldly phenomena needs a long course of spiritual training. The Mahāyānists utilised the the *Vinaya* code as also the discourses in the *Suttapiṭaka* for the discipline and spiritual elevation of their followers. They preferred to call them Bodhisattvas, who could be either monks or householders. The main additional feature of their code of conduct was that every disciple, a Bodhisattva (a) must be infused with great compassion (*mahākaruṇā*) for all living beings, (b) must cultivate that he was not different from other beings (*sattvasamatā*) and (c) lastly he must take the vow that he would attain full enlightenment (*bodhi*) i.e. become a Buddha, and for that he would dedicate his life and future existences to the service of others, in other words, he would practise extreme altruism and at the same time he would follow the programme of spiritual duties prescribed for the Bodhisattvas.

Moral and Ecclesiastical Observances

It should be noted that the Mahāyānists did not compile a complete disciplinary code and accepted the *Vinaya* rules of the Śrāvakas substantially. The Bodhisattvas usually became monks and observed the rules of the *Vinaya Piṭaka*. Their procedure of ordination was very much similar to that of the Śrāvakas with certain additions necessitated by their new outlook. The procedure is as follows :

(i) The candidate for ordination should first be questioned as to whether he had any of the disqualifications debarring him from reception into the Buddhist Order ;

---

1. Available in Chinese translations only. A portion of it has been translated into French in two big volumes by Prof. Etienne Lamotte, under the title : *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse* (Louvain, 1949).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(ii) If he is found fit, he is imparted the *Upāsakasaṃvaras* (disciplinary rules meant for lay-devotees), viz., « Refuge in the Triratna » and observance of the five moral precepts ;

(iii) He is then to choose his spiritual preceptor (*Ācārya*) and teacher (*Upādhyāya*) ;

(iv) He is next shaved and asked whether he was still determined to retire from household life ;

(v) If his answer to the above question be in the affirmative he is then given a new name after the sect (*nikāya*), to which he would belong and made to take again « Refuge in the Triratna » in his new name ;

(vi) He takes the vow of observing the ten precepts (*śikṣāpadas*) ;

(vii) He then takes the robe, bowl etc. by uttering suitable formulae ;

(viii) He takes the vow to perform Uposatha ceremony regularly. His other duties are (a) observance of moral precepts (*śīla*), (b) meditations (*samādhi*), (c) intellectual exercises (*prajñā*), (d) removal of impurities (*vimukti*) and (e) acquisition of knowledge and insight (*vimukti-jñāna-darśana*) [1].

To these, further additions were made by the Mahāyānists, e.g., their moral precepts (*śīlas*) should include not only disciplinary rules (*śaṃvaraśīla*) but also various good deeds (*kuśaladharmasaṃgrāhakaśīla*) and services to other beings (*sattvānugrāhakaśīla*).

Similar additions were also made to the Pāṭimokkha rules, e.g., the Bodhisattvas are not only to abide by the four *Pārājikā* injunctions but also to regard the following offences as serious as the Pārājikās : (a) praising one's ownself and decrying others for gain and fame, (b) not parting with possessions for giving aid to a seeking poor and not preaching the doctrines to one seeking instructions, and (c) striking others by hand or stick etc., out of anger and (d) speaking ill of the *Bodhisattvapiṭaka* [2].

It will thus be observed that the Mahāyānists made a few additions to the disciplinary code of the Śrāvakas on the lines indicated above.

Besides the formal ordination, a Bodhisattva should also comply with the following rules :

(*a*) entreating a senior Bodhisattva to give ordination (*yācanā*) ;

(*b*) confessing sins of omissions and commission committed so far (*pāpadeśanā*) ;

(*c*) taking refuge in the Triratna (*śaraṇagamana*) ;

(*d*) taking vow of transferring merits to others (*pariṇāmanā*) ;

(*e*) taking the resolution of attaining full enlightenment (*bodhicitt-ot pāda*) and dedicating his self to the service of others ;

---

1. *Kriyāsangrahapanjikā* in H.P. Sastri's *Catalogue of Buddhist Manuscripts*, pp. 123-6.

2. Wogihara, *Bodhisattvabhūmi*, p. 158.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*f*) selecting his spiritual preceptor (*ācāryābhiṣeka*) ; and

(*g*) announcement of his ordination as a Bodhisattva (*vijñapti*).

A list of similar duties prescribed for the Bodhisattva is given by Śubhākara (*Shan wu wei*). He describes the ecclesiastical duties (*karmavidhi*) of the *Bodhisattvaśīla* in this order :

i) *Cittānuśīlana* (purification of mind) ;

ii) *Pūjā* (worship) ;

iii) *Anusocanā* (repentance for past evil acts) ;

iv) *Śaraṇagamana* (taking Refuge in Buddha, Dharma and Saṅgha) ;

v) *Bodhicittānuśīlana* (cultivation of Bodhicitta) ;

vi) *Pāpadeśanā* (confession) ;

vii) *Ācāryābhiṣeka* (selection of the preceptor) ;

viii) *Karmavākya* (ecclesiastical formalities for ordination) ;

ix) *Sīmābandha* (ascertaining the boundary of a monastery in which he is to dwell) ;

x) Practice of four *Adhiṣṭhānas* (vows), viz. truth (*satya*), sacrifice (*tyāga*), quietude (*upaśama*) and knowledge (*prajñā*) ; and

xi) *Daśa kuśalamūla* (ten basic meritorious duties) [1].

Inspite of agreements existing between ethical and disciplinary practices of the Śrāvakayānists and the Mahāyānists, there is the basic difference that a Śrāvaka never cherishes thoughts for rebirths while a Bodhisattva does, in order to render service to other beings. For a Bodhisattva, attachment (*rāga*) is not so bad as hatred (*dveṣa* = *dosa*), but in any case, a Bodhisattva must keep in the forefront of his mind that he has taken the vow of attaining *Bodhi* by means not only of self-exertion but also of self-sacrifice.

Spiritual and Intellectual Exertions

The Mahāyānists accept all the teachings imparted by the Teacher in the *Sutta Piṭaka* regarding cosmology, constituents of living beings, psychological functions, and gradual stages of spiritual training and attainments. They recognise the value of the four Aryan truths (*ariyasacca*), the law of causation (*paṭiccasamuppāda*), non-existence of soul (*anattā*) and evanescence of all phenomenal objects (*aniccā*) and emancipation (*nibbāna*) from all impurities and rebirths. They also admit the efficacy of the spiritual exercises, such as, the four or eight meditations, thirty seven *Bodhipakkhiya dhammas* including the four means of self-awarness (*satipaṭṭhāna*) and the eightfold path.

---

1 For details, see P.C. Bagchi, *Wu-wei-san-tsang ch'an yao*, translated in *Sino-Indian Studies*, vol. I, iii (1945), p. 143 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A Bodhisattva is instructed to practise all the above mentioned spiritual exercises with the reservation that he is always to bear in mind that the spiritual practices were just means to an end, had no intrinsic value of their own, and were more or less like a raft of plantain trees to be cast off after fording a stream. Over and above this, a Bodhisattva is constantly reminded that he as the trainee has no individual existence nor his spiritual training is real, both being devoid of substantiality (*śūnyam*). He must not form any conception about the efficacy or inefficacy of spiritual exercises. If a Bodhisattva develops any clinging for any of the practices, however excellent they might be, he retrogresses in his spiritual attainments because such clinging implied his notion of a self acquiring a virtue. He suffers thereby from the misconception of duality. It is the emphasis on non-dualism and non-substantiality of spiritual and intellectual exertions that makes the difference between Śrāvakayāna and Mahāyāna.

Special Spiritual Exercises of the Bodhisattvas

A. Pāramitā : Though the Mahāyānists attach great importance to the spiritual exercises of the Śrāvakayānists, they insist upon the Bodhisattvas to fulfil the perfections of six virtues (*pāramitās*), as without them a Bodhisattva can never become a Buddha.

The six virtues are (i) charity (*dāna*), (ii) observance of precepts (*śīla*), (iii) forbearance (*kṣānti*), (iv) energy (*vīrya*), (v) meditations (*dhyāna*) and (vi) knowledge (*prajñā*). By *pāramitā* is meant that a Bodhisattva is expected to go to the extreme, even if necessary, by sacrificing his life, in acquiring each of the six virtues. To fulfil the six *pāramitās* one may have to be reborn several times, as it is not possible to fulfil them in one life. In making charities, a Bodhisattva should not only part with all his possessions, including his wife, sons and daugthers, but also his life. Likewise in observing precepts if it is necessary to kill himself he must not refrain from it. In fulfilment of forbearance, he is not to bear any illwill towards any person who might be severing his limbs or inflicting upon him any insult or injury or even killing him cruelly. By the perfection of energy is meant that a Bodhisattva must not fail in putting forth his exertion, which may even cost his life, to complete a work, be it dewatering a large tank or building a castle. Perfection in meditation is obtained by ceaseless meditational practices without any thought to his mental or physical strengh or capabilities. The last perfection in knowledge is however explained differently. It is obtained by the attainment of the highest knowledge by comprehending the true import of *śūnyatā*. One who perfects himself in knowledge (*prajñā-pāramitā*) is the Buddha, the Tathāgata. It should be noted that while practising the first five *pāramitās*, the Bodhisattva, as stated above, has to bear

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

constantly in mind that the virtues that were being acquired by him were non-existent in reality and at the same time he himself was also not the acquirer of virtues. It is this thought that prepares him for the sixth *pāramitā*, the fulfilment of which makes him a Buddha, the All Perfect, Ominscient. The culmination of ethical practices of a Mahāyānist ends in the perfection of knowledge or full realisation of the *prajñāpāramitā*.

While perfecting himself in the *Pāramitās*, a Bodhisattva exerts to acquire other spiritual attainments. These are all indicated in the gradual spiritual advancement that takes place in ten stages (*bhūmis*). A brief account is given here of the ten *bhūmis* to show the various acquisitions necessary to become a Buddha.

B. DAŚABHŪMI or the ten stages of spiritual advancement : A Bodhisattva has to pass through ten stages gradually in order to attain Buddhahood. It corresponds to the four or eight *sāmaññaphalas* (fruits of sanctification) of the Theravādins and additional four stages.

1. *Pramuditā*, the first stage of Joy and Happiness. It is in this stage that a Bodhisattva becomes very happy by developing his aspiration to attain *Bodhi*, the highest knowledge, and by taking the resolution to dedicate his life to the service of others (*bodhicitta*). He cultivates a feeling (*maitrī*) of amity to all beings and becomes compassionate (*karuṇā*) to them. Of the six *pāramitās*, he perfects himself in charity (*dāna*). He may or may not take ordination but he starts practising meditations. This stage corresponds to *sotāpatti* (stepping into the stream of Nibbāna) of the Therevādins. It is regarded as the lowest (the eighth) stage (*Aṣṭamaka-bhūmi*) in the *Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā* (henceforth abbreviated as *Śata*).

2. *Vimalā* (= *Adhiśīla*), the second stage of Purity by perfection in the observance of the various moral precepts. A Bodhisattva starts performing the ten good deeds, viz., refraining from killing, stealing, misconduct, lying, slandering, harshly speaking, irrelevant talks, greed and wrong view (vide *Dīgha Nikāya* III, p. 269) and persuades others to do the same. He perfects himself in *śīlapāramitā*. He reduces attachment (*rāga*), hatred (*dosa*) and delusion (*moha*) to the minimum (*tanu*). This stage ocrresponds to *Sakadāgāmī* of the Pāli texts. It is called *Tanubhūmi* in the *Śata*.

3. *Prabhākarī* (= *Adhicittavihāra*), the third stage of Brightness (or Mental Purity). A Bodhisattva obtains this stage by the practice of the eight meditations (*jhānas* and *samāpattis*), the four immeasurables of pure life (*brahmavihāra*) consisting of love (*maitrī*), compassion (*karuṇā*), joy at others' success (*muditā*) and equanimity (*upekṣā*) and by the acquisition of six kinds of higher powers (*abhijñā*) [1]. He realises that the worldly

[1] The six *abhijñas* (abhiññās) are : *dibbackkhu, dibbasota, paracittañāṇa, pubbenivāsañāṇa, iddhividha, āsavakkhayañāṇa* or *cuti-upatti-dassana*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

objects appear on account of certain causes and conditions and are therefore unreal. He perfects himself in *dhyāna-pāramitā*. He completely gets rid of attachment (*rāga*), hatred (*dosa*) and delusion (*moha*). This stage corresponds to *Anāgāmī* of the Theravādins. It is called *Vītarāga-bhūmi* in the *Śata*.

4. *Arciṣmati* (= *Bodhipakṣya-pratisaṃyuktādhiprajñāvihāra*), the fourth stage of illumination (associated with knowledge and perfection in the thirty seven practices conducive to full enlightenment). As stated above, a Bodhisattva is required to go through all the thirty seven practices, viz., mindfulness of acts performed by body and mind, of feeling and of meritorious acquisitions (*satipaṭṭhāna*) ; four forms of good exertions (*sammappadhāna*) ; four kinds of supernormal powers (*iddhipāda*); five dominating mental factors (*indriyas*) ; and five internal powers (*bala*), such as, faith, energy, memory, concentration and intellectual exercise ; seven members of *Bodhi* (*bojjhaṅga*) ; and eightfold path (*magga*). He attains perfection in *vīryapāramitā*. He discards altogether his belief in the existence of a self (*sakkāyadiṭṭhi*). If he is not already ordained, he now takes ordination and becomes a recluse.

5. *Sudurjayā* (= *Satyapratisaṃyuktādhiprajñāvihāra*), the fifth stage of Difficult Achievement (associated with knowledge of the four truths). The Bodhisattva continues his exertion for perfection in the *Bodhipakkhiyadhammas*, enumerated above, and in addition to it, he exerts to comprehend the import of the four Truths (*ariyasacca*) as also the truths known as conventional (*saṃvṛti* = *sammuti*) and the highest (*paramārtha* = *paramattha*). He studies the particular and generic characteristics of phenomenal objects (*sva-sāmānya-lakṣaṇa*), acquires analytical knowledge of the objects and of the nature of their origin and decay. He tries to acquire the highest knowledge of the Tathāgatas by comprehending that the objects are really devoid of origin and decay.

6. *Adhimukhī* (= *Pratītyasamutpādapratisaṃyuktādhiprajñā*), the sixth stage of turning towards the highest knowledge (associated with the comprehension of the law of causation). In this stage the Bodhisattva realises the sameness (*tathatā* or *samatā*) of all objects, because of the fact that they are really devoid of any basis, characteristics, appearance and disappearance ; they are in reality unoriginated, isolated, pure in inception and inexpressible ; and that they are non-existent. He develops great compassion (*mahākaruṇā*) and feels sad for beings who suffer for not comprehending the twelve links of the chain of causation, which have become clear to him. He perfects himself in the seven *bojjhaṅgas* (members of the highest knowledge) and in the *Prajñāpāramitā*. The last three stages (4-6) correspond to *Arhathood* of the Theravādins. It will be observed that acquisition of perfect knowledge (*adhiprajñā*) is the common feature

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

of the three stages (nos. 4-6) as also of *Arhathood*.

7. *Dūraṅgamā* (= *Sābhisaṃskāra-sābhoganirnimitta-vihāra*), the seventh stage of Further Activities (when the Bodhisattva though fully aware of the sameness or non-duality of every thing, which again is devoid of all characteristics, (i.e. *nirnimitta*), takes to expedients (*upāyakauśalya*) of going through an ordinary worldly life and performing meritorious acts (*sābhisaṃskāra* and *sābhoga*) in order to train up beings immersed in joys and sorrows of the world. He knows that the *Pāramitās* are unreal but still he acquiries perfection in all the ten virtues, the four additional being (7) expediency (*upāyakauśalya*), (8) determination (*praṇidhāna*), (9) strength (*bala*) and (10) knowledge (*jñāna*)[1]. In this stage the Bodhisattva devotes his energies for helping worldly beings to attain emancipation and with this purpose he deliberately follows the ways of the world (*lokānuvartana*). He may show himself as a Śrāvaka or a Pratyekabuddha though he had developed faith in the deep and solemn truth of Mahāyāna. As it is a Bodhisattvabhūmi, it has no parellel in the Theravāda scheme.

8. *Acalā* (= *Anābhoga-nirnimitta-vihāra*), the eighth stage of being firmly established (in the faith that all phenomenal objects are without origination (*anutpattika-dharma-kṣānti*). In the previous seven stages all the efforts of the Bodhisattva for the attainment of Bodhi were completed. He was established in the four acquisitions known as *Adhiṣṭhāna* (see above above p. 4). He does not make further effort for any other acquisition, which comes to him automatically (*anābhoga*) as he has realised that all efforts or objects achieved were mere thought-constructions and as such non-existent, not to speak of their characteristics (*nirnimitta*). He does not practise any more the spiritual exercises prescribed for Śrāvakas, Bodhisattvas and Buddhas. He acquires control (*vaśitās*) over life-span, birth, requisites, miracles etc. He is now entitled to have the ten inconceivable powers (*bala*) and four kinds of extraordinary knowledge (*vaiśāradyas*) of Buddhas. There is no chance of his retrogression from this stage. He is now a member of the Buddha family.

9. *Sādhumatī* (= *Pratisaṃvidvihārī*), the ninth stage in which the Bodhisattva directs his attention to all beings and strives to rescue them from ignorance. He has now the capacity to ascertain the mental proclivities of all beings and determine the best means of educating them in spiritual matters. He becomes a preacher of the Law (*dharmabhāṇaka*) with the four kinds of analytical knowledge (*pratisaṃvid*) relating to a particular topic (*dharma*), its meaning (*artha*), its etymological meaning (*nirukti*) and its proper intonation (*pratibhāna*).

---

1. For the six *pâramitâs* see above, p. 323. The Theravâdins count the *pâramitâs* as ten.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

10. *Dharmameghā* (or Clouds of Dharma) (= *Paramavihāra-niṣṭhā-bhūmi* = the highest or completed state), i.e. Tathāgatabhūmi, Buddhabhūmi, also known as *Abhiṣekabhūmi* (consecrated state). In this tenth or final stage, the Bodhisattva becomes fully enlightened and omniscient. He has nothing more to learn or acquire as he is now the embodiment of all virtues and meritorious acquisitions. He has comprehended the truth and knows clearly that appearance and disappearance of the world and its beings are mere figments of imagination. He now possesses a resplendent body emitting light. He becomes one with all the Tathāgatas.

The ten stages of a Bodhisattva reveal that Mahāyāna Buddhism did not discard the teaching found in the Pāli texts. The first six *bhūmis* with their accomplishsments are closely similar to the four *sāmaññaphalas*, the main differential feature being the Bodhisattva's ambition to perfect himself in all possible virtues, which were not considered necessary by the Theravādins for the attainment of Nibbāna. The last four stages are the additions made by the Mahāyānists for their creed that a Bodhisattva must not only train himself but also educate others to become Buddhas.

Special Doctrines of the Mahāyānists

The spiritual training of a Bodhisattva up to his attainment of Buddhahood has been dealt with so far. It will be now our object to present briefly the special doctrines introduced by the Mahāyānists. These are as follows :

A) Realisation of the highest truth is possible by the removal of two veils (*kleśāvaraṇa* and *jñeyāvaraṇa*).

B) There are two or three kinds of truth (*saṃvṛti* and *paramārtha*, or *parikalpita*, *paratantra* and *pariniṣpanna*).

C) Buddhas have three forms (lit. bodies) (*Nirmāṇa-kāya*, *Sambhoga-kāya* and *Dharmakāya*).

D) Conception of the Store-house of consciousness and the womb of Tathāgatas (*Ālayavijñāna* and *Tathāgatagarbha*).

E) Attainment of Buddhatva is Mahāyānic Nirvāṇa.

[A]

Removal of : (i) *Kleśāvaraṇa* (veil of impurities) and (ii) *Jñeyāvaraṇa* (veil covering the Truth) : An average Bodhisattva is instructed to get rid of the two impediments to the realisation of the highest truth, the first being the impurities or hindrances (*kleśa*) to Nirvāṇa as recognised by the Śrāvakas, the second being the realisation of *Śūnyatā* or *Tathatā* or *Paramārthasatya* as conceived by the Mahāyānists.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(i) *Kleśāvaraṇa* (veil of impurities) : According to the Śrāvakas or the early Buddhists, the universe is composed of five constituents (*khandhas*). The composites are constantly changing due to certain causes and conditions. They are dynamic in nature and never static even for a single moment. It is called *saṃsāra* (wheel of existence) with cycle of rebirths associated with pain and pleasure, origin and decay. The main driving force of this wheel of existence is thirst (*taṇhā*) which is caused by the three impurities (*kleśas*) : attachment (*rāga*), hatred (*dveṣa*) and delusion (*moha*). The root-cause of these three impurities is the notion of a subject and an object, i.e., the conception of a self and of its relation with the objects around it. Eradication of this root-cause is enjoined by the Śrāvaka schools. It is known as *Anattāvāda* or *Nairātmyavāda* or *Pudgala–nairātmya* (absence of a self). Such eradication is termed removal of *Kleśāvaraṇa* by the Mahāyānists.

(ii) *Jñeyāvaraṇa* (veil covering the Truth). A Bodhisattva is instructed to realise also the evanescent nature of worldly objects which are dependent for their origin and decay on causes and conditions. They are taught that such evanescence is possible in the case of non-existent objects and reveals their unreality. The constituents, if analysed to the furthest possible extent, will not yield any positive real element and hence they are all unreal, and as such, they are mere figments of imagination. A real must be unchanging, ever existing, uncaused and unconditioned ; whatever is changing, caused and conditioned is unreal, mere appearance without any substance. It follows therefore that the self is not only non-existing but also the objects around it are likewise non-existing. The Mahāyānists contend therefore that the *dharmas* or *khandhas* or constituents are as unreal as the self and so they assert *dharmanairātmya* (non-existence or substancelessness of constituents). When a Bodhisattva realises this fact the veil covering the Truth is removed and he visualises the Truth as the eternal Reality without origin and decay, homogenous and without any distinction of subject and object.

[B]

Two or three kinds of truth : (i) *Saṃvṛti* (conventional) and (ii) *Paramārtha* (the highest) Truth ; or (iii) *Parikalpita* (conventional), (iv) *Paratantra* (conventional but dependent on a cause and condition, and (v) *Pariniṣpanna* (the final or the highest truth).

(i) We live in a world of conventions. Buddhas also preach their *Dharma* or Truth by means of conventions. *Saṃvṛti* literally means « covered » or « concealed » that which covers the Truth. In our world

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

of experience, we never visualise the Truth and remain satisfied with that which covers the Truth. None but the Perfects or Buddhas knows what is a living being, how it originates and disappears and it is for the imperfects, the unenlightened, that Buddhas have recourse to conventional expositions saying beings are composed of five constituents (*khandhas*), which are not real as also are the worldly objects, which are evanescent and unreal. The objects have only momentary existence and hence any appellation given to an object may be true for only a fraction of a moment but in order to carry on our worldly life we take resort to certain conventional expressions, intelligible to others. Buddhas also do the same to impart training to their disciples. Hence, the *Piṭakās* or Mahāyāna texts, the various disciplinary and meditational practices or the *Dhamma* — all belong to the realm of convention (*saṃvṛti*).

(ii) *Paramārtha* (the Highest Truth). It is the highest truth that is realised by the Perfects only, i.e., the Buddhas. It is beyond the range of knowledge of anyone else. It is identical with *Nirvāṇa* or *Śūnyatā* (characteristiclessness) or *Tathatā* (thatness, sameness). It is without origin and decay. It is unique without the possibility of discrimination as subject and object. It is inexpressible and realisable only within one's own self. It is beyond the scope of intellection.

It cannot be communicated by a teacher to his disciple but it can be somehow explained by negating all that is *saṃvṛti* (conventional) or world of experience, e.g., it is neither existent nor non-existent, neither eternal nor non-eternal, neither happy nor unhappy, and so forth. The *Paramārthasatya* (the Highest Truth) remains covered by *Saṃvṛtisatya* (conventional truth) which is due to ignorance (*avidyā*) of the Truth (*Paramārtha*) but the Highest Truth cannot be realised without recourse to conventional truths understood by worldly beings.

In Yogācāra texts, *Saṃvṛti* is replaced by the terms : *Parikalpita* (Imaginary, i.e., conventional) and *Paratantra* (conventional but dependent on cause and condition) truths and *Paramārtha* by the term *Pariniṣpanna* (the final or the Highest) truth.

(iii) *Parikalpita* (Imaginary) refers to all conceptions formed by an unenlightened individual through the sense-organs. The Yogācārins contend that an individual cannot conceive of an object or a mental state without certain signs and characteristics, internal and external, which, however, are really not inherent in it but are only attributed to it, and hence the conception of the individual is unreal and imaginary (*parikalpita*).

(iv) *Paratantra* (Dependent) : The object or mental state with signs and characteristics as perceived by an individual, as stated above, is dependent for its origin on certain causes and conditions ; whatever is caused and

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

conditioned is evanescent and unreal. When a worldly phenomenon is examined from the standpoint of its origin and decay, the conception formed is called dependent (*Paratantra*). The only difference between *Parikalpita* and *Paratantra* is that the former is concerned only with signs and characteristics, both internal and external, while the latter goes a little deeper to ascertain the cause, out of which the object or mental state has originated or decayed. Both of these are essentially unreal and correspond to *Saṃvṛti* as explained above.

(v) *Pariniṣpanna* (Final, the Highest state) : It is absolutely changeless and is devoid of the distinction of subject and object. It is homogenous and of one nature. It is *Tathatā* or *Dharmatā*. It is same as *Paramārtha* as explained above.

[C]

Three bodies of Buddhas : *Trikāya* or Three Bodies known as (i) *Nirmāṇa-kāya* or Created Body, (ii) *Sambhoga-kāya* or the Body of Bliss, and (iii) *Dharmakāya* or the Body of Truth, the totality of all objects of the universe. The three *kāyas* correspond to the three types of truth *Parikalpita, Paratantra,* and *Pariniṣpanna* as explained above. The first body is wholly imaginary (*parikalpita*), the second is dependent on the merits acquired by a particular Buddha in his Bodhisattva stage (*paratantra*), and the third is the real body of all Buddhas ; it is one and homogenous (*pariniṣpanna*).

(i) *Nirmāṇa-kāya* (created body) : It has been mentioned above in connection with the seventh and eighth stages (*bhūmis*) that a Bodhisattva follows the ways of the world in order to infuse confidence into the minds of common men to aspire for Buddhahood. After becoming a Buddha, i.e., a Sammā Sambhuddha, he retains the same spirit and makes a show of existence, e.g., as a common man enjoying the pleasures of the world as Prince Siddhārtha did before his retirement. The Mahāyānists contend that a Bodhisattva who was in the eighth or ninth *bhūmi* as the lord of Tuṣita could not have enjoyed an earthly family life though the tradition makes him do so. They state that the fact is that Prince Siddhārtha was only an apparitional image of the real Buddha and it was this shadow of his that went through birth, adolescence and married life, showing that he was as much subject to hunger and thirst and other human frailties as a common man and that an average person like him could attain *Bodhi* if he would put in his best exertions on the lines prescribed for the spiritual uplift of the Bodhisattvas. The apparitional images are known as created bodies (*Nirmāṇa-kāya*). It is a mere shadow, a reflection, of the real body

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(*Dharmakāya*) and as such it has no existence not even a temporary one. The *Nirmāṇa-kāya* is like the reflection of the moon on water.

(ii) *Sambhoga-kāya* (Body of Bliss or Enjoyment) : This body differs from the Created Body on account of the fact that it represents the fruition of innumerable meritorious acts performed by a Buddha in his Bodhisattva stage in his various existences. In Chinese, *Sambhoga* (enjoyment) is translated by the word « *pao* » which means « reward », i.e., *Sambhoga-kāya* denoted « Reward Body » or « Body of matured Merits ». It therefore varies according to the merits acquired by a Buddha in his previous existences. *Sambhoga-kāyas* of all Buddhas, however, are refulgent and adorned with all the major and minor signs of great men (*mahāpuruṣalakṣaṇas*). The *kāya* is illimitable and immeasurable. It is in this body that Buddhas deliver the *Mahāyānasūtras* to the advanced Bodhisattvas, to whom only such subtle and refulgent bodies are visible and not to the average Bodhisattvas. In later Mahāyāna texts this body is sub-divided into two as (a) the body visible to the advanced Bodhisattvas (*parasambhogakāya*) and (b) the body seen by the Buddhas of the various *lokadhātus* (*sva-sambhoga*) but not by the Bodhisattvas.

(iii) *Dharmakāya* (*Svabhāvakāya*) or the Real Body : It is also regarded as the embodiment of all possible excellent virtues. This body is unlimited and co-extensive with the universe. It is devoid of all signs, including those of great men. It is real and eternal. All Buddhas may have different *Nirmāṇa* or *Sambhoga* bodies but have only one *Dharmakāya*. In it there is no distinction of subject and object or mind and matter. It is inexpressible and unknowable. It is realised by Buddhas only within themselves. It may be equated to *Tathatā* or sameness of the worldly objects. It exists for ever without change and beyond perception. It is without any substratum. It is equated also to the *Dharmadhātu* (the universe containing all beings and objects).

Dharmakāya represents from one aspect the Cosmos and from another it is the Reality underlying the universe. The variegated universe and its beings are manifestations of this *Dharmakāya* like waves on the sea and hence they are not different from *Dharmakāya*. The totality of all existence, beings and objects, is *Dharmakāya* and their oneness and sameness is realised by the Tathāgatas. In reality, Tathāgatas are not to be distinguished from common persons essentially, the only difference being that the former have the knowledge of the Truth while the latter are ignorant of the same. It is this ignorance (*avidyā*) that makes the difference between a Buddha and a common being, while in reality both have the *Dharmakāya*, of which the former is aware and the latter is not. *Dharmakāya* is Nirvāṇa or the *summum bonum* of the Mahāyānists.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

[D]

Now, we propose to take up the exposition of the transformation of the store-house-consciousness (*ālaya–vijñāna*) of a common being to pure intellection (*Vijñaptimātratā*) which is regarded as the ultimate goal by the Yogācārins. Along with it we shall discuss the conception of the womb or source of Tathāgatas (*Tathāgatagarbha*), which is allied to *Ālaya–vijñāna*.

(I) *Ālaya-vijñāna* (lit. store-house of conscionsness) : There are eight types of mental states in Yogācāra philosophy. These are,

i-v) Five sense-perceptions, derived through the five sense-organs (eyes, ears, nose, tongue and body) ;

vi) Mind (*citta*) ;

vii) Mental perception or intellection (*mano-vijñāna*) ; and

viii) Store-house of perceptions from time immemorial due to a being's desires (*vāsanā*).

The inter-relations of these eight mental states are as follows : The sense-organs by contact with external or internal objects (*viṣaya*) give rise to sense-perceptions (*indriya–vijñāna*), which are transmitted to mind (*citta*) for proper determination. The act of determining by the mind is mental perception (*manovijñāna*). These mental perceptions appear and disappear but some of them, which are strong and persisting, remain conserved in the store-house of perceptions (*ālaya–vijñāna*). Normally this store-house remains calm but as soon as it is disturbed by the contact of sense-organs with their respective objects, it ceases to be a store-house (*ālaya*) of perceptions but becomes actively interested in worldly affairs, when it is called active perception (*pravṛtti–vijñāna*). The store-house of perceptions is like the vast sea on which appear the waves of sense-perceptions due to contact of sense-organs with their respective objects. It is particularly affected by mental perceptions (*mano–vijñāna*), which transmits to it the resultants of five sense-perceptions. Essentially as the waves are not different from the sea, so also are the seven perceptions not different from the store-house perception but are only temporary manifestations. In the case of a meditating saint until he rises to the last stage of meditation, the active perception continues but remains confined to meditational practices and fruits.

This store-house-perception again may remain unaffected by worldly objects as in the case of advanced Bodhisattvas and Buddhas. In that case, it becomes pure and quiet like the calm sea. It is therefore pure by innate nature. It becomes impure by super-impositions of throught-constructions of an individual who is ignorant of the Truth. The store-house-perceptive faculty is also known as *Citamāttra* (Mind only).

(II) *Tathāgatagarbha* (or the womb of Tathāgatas) : It is an alternative expression for store-house-consciousness. Its special meaning is that the common beings and Tathāgatas are essentially identical and that it is

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ignorance (*avidyā*) that makes the difference. In other words, every being is a Tathāgata potentially. By the removal of ignorance it realises that it was and is a Tathāgata. The term *Tathāgatagarbha* implies that all beings of the universe are essentially one and the same but they are commonly dichotomised as pure and impure, emancipated and non-emancipated and so forth. It refers to the totality of worldly beings having beginningless mental impurities but possessing at the same time pure mind which has also no beginning. It is the function of Buddhas to impart training to the impure beings for physical and mental purification, and when they are advanced spiritually, to divulge to them the secret that they possess the essence of *Bodhi* and that they should exert to get rid of their ignorance in order to attain *Bodhi*.

The *Tathāgatagarbha* represents in its impure aspect the world of existence (*saṃsāra*) which is dependent for its origin and decay on cause and condition, and has only notional existence. In its pure aspect it represents *Nirvāṇa* or *Tathāgata*. It expresses the Mahāyānic philosophy of the identity of the phenomenal world (*saṃsāra*) and the reality (*nirvāṇa*) i.e., *saṃsāra* is only a false superimposition on *nirvāṇa* or it may also be stated that the Reality (*paramārtha*) is covered by the conventional (*saṃvṛti*). Hence the term *Tathāgatagarbha* has an important philosophical implication.

[E]

BUDDHATVA OR MAHĀYĀNIC NIRVĀṆA : It has been incidentally stated above that *Śūnyatā, Tathatā, Paramārtha* or *Pariniṣpanna, Dharmakāya, Tathāgatagarbha, Vijñāptimātratā* and such other terms denote the ultimate Truth as propounded by the Mahāyānists. Each of these terms draws particular attention to an aspect of the Truth, e.g., *Śūnyatā* broadly refers to the actual absence of characteristics, internal or external, of all worldly beings and objects known or inferred ; *Tathatā* implies the underlying homogeneity or sameness of all the variegated beings and objects of the world ; *Paramārtha* or *Pariniṣpanna* literally means the highest or the Final Truth as distinguished from the conventional truth (*saṃvṛti*) which is in use among all beings except the Buddhas ; *Dharmakāya* represents the totality of all beings and objects of the universe or of all the conceivable virtues of the living beings — such totality is realisable only by the Buddhas and not by the unenlightened who are concerned with individual beings and objects and lack the depth of vision to comprehend the *Dharmakāya ; Tathāgatagarbha* connotes that all living beings and Tathāgatas are one and the same ; the same ; the only difference is that the former are impure and enveloped by ignorance (*avidyā*) while the latter are pure and omniscient ; and lastly *Vijñaptimātratā* of the Yogācārins indicates that the ultimate truth is pure intellection without any basis.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Now, we shall briefly deal with Mahāyāna philosophy. The Yogācārins hold that the phenomenal world is a creation of the mind and has no real existence. A living unenlightened being regards this world as real because of its wrong notions and instincts which it has been conserving in his mind from time immemorial. It goes further and attributes a personality (soul) to itself and establishes a relation of its personality with the beings and objects around him. Such relation becomes the source of its misery and happiness, its physical and mental purity and impurity, its good and bad deeds and so forth. The Yogācārins recommend that a person aspiring for emancipation should at first eradicate his impurities of attachment (*rāga*), hatred (*dosa*) and delusion (*moha*), the source of which is the belief in the existence of a self (*sakkāyadiṭṭhi*). If he can eradicate his mind of this notion, i.e., if he can realise non-existence of a self (*pudgalaśūnyatā*), he completely removes the veil of impurities (*kleśāvaraṇa*). His next task is to realise that the worldly objects have no real existence and that these are without a creator or a creative force. They appear and disappear due to certain causes and conditions which also are as unreal as the objects produced. Such realisation is termed *dharmaśūnyatā* (i.e. the phenomenal objects are unreal). It leads to the removal of the veil covering the truth (*jñeyāvaraṇa*) and one now fully visualizes the truth. The Yogācārins decline to give any attribute to the phenomenal world but do not altogether deny its existence in some form [1].

The Truth, according to the Yogācārins, is pure intellection (*vijñaptimātratā*) without any basis [2], for if there be any basis, one intellection will be followed by another in an unending series. This final intellection is obtained by the total transformation of the store-house-consciousness (*ālaya-vijñāna*). In this intellection there is neither knower nor the known ; it is non-dual. The Yogācārins have shown by the use of the term *Tathāgatagarbha* that the world of existence (*saṃsāra*) is only a superimposition on the Truth, and hence *saṃsāra* and *Nirvāṇa* are identical. The unenlightened individual seeks release from the world of existence whereas he should seek to remove his misconception about the existence of world (*saṃsāra*). *Mahāparinirvāṇa* or Emancipation (*mokṣa*) is not cessation of anything but transformation of mind. Hence it is neither eternalism nor nihilism [3], neither to be given up nor attained. It is beyond all conventional descriptions.

---

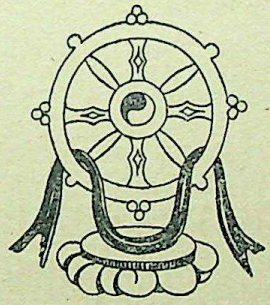
[1] Cf. *Vijñāptimātratā, Viṃśatikā*, cy. on st. 9 : *Vijñaptimātravyavasthāpanayā sarvadharmāṇāṃ nairāmtmyapraveśo bhavati na tu tad astitvāpvādāt.*

[2] Cf. *Laṅkāvatāra* p. 160 : *Yada tvālambyartham nopalabhate tadā vijñaptimātravyavasthānaṃ bhavati.*

[3] Cf. *Laṅkāvatāra* p. 99 : *mahāparinirvāṇaṃ na nāśaṃ na maraṇaṃ* [...] *mahāparinirvāṇamaprahīṇāsaṃprāptito 'nucchedāśvāśvato naikārthato na nānārthato nirvāṇam ityucyate.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

The Mādhyamikas subscribe to the principle of the Yogācārins that *Saṃsāra* and *Nirvāṇa* are identical. Their line of reasoning for establishing this is, however, different. They state that an enlightened person blinded by ignorance (*avidyā*) of the Truth develops the misconception that he lives in a world of existence (*Saṃsāra*) from which he must get out to attain *Nirvāṇa*. He is not aware that the Truth is ever present and *Saṃsāra* is only his mental creation. He may be compared to a person born blind, who denies the existence of the Sun. If the born blind can be cured of his blindness, he would see the Sun. As the Sun is ever present so is the Truth. The unenlightened person is like the born blind and the cure of his blindness is effected by making him remove his misconceptions produced by *avidyā* of the Truth. So the Truth according to the Mādhyamikas is real and ever existent and that *Saṃsāra* is not different from *Nirvāṇa*. The identity can only be realised by discarding all misconceptions (*prapañca*).



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

b) **Theravāda**

The Concept of Freedom in the Pāli Canon

by

I.B. Horner, *M. A.*,
Hon. Secretary of the Pāli Text Society.

Freedom, spiritual freedom, as understood in Early Indian thought, is shown by the references to it in what is now the literature recording that thought, to form an immense and highly complicated subject. In speaking of the concept of freedom as found in the Pāli Canon only, I do not propose to consider the possibility that it is a revival of a notion that was inherited from and based on the concept as found in the Upanishads, or to discuss its possible adoption from those contemporary recluses and brahmans who professed or talked about freedom, *vimuttavāda* [1]. Nor do I wish to investigate either its possible loss of vitality by the time the *Milindapañha* was composed [2], or the suggestion that has been put forward that an attempt was made to infuse new life into this concept in the Buddhist work, the *Vimuttimagga,* which some scholars have presumed was the model for Buddhaghosa's *Visuddhimagga.* If this be so, and if the title was changed from the Way of Freedom to the Way of Purity, it would suggest that by Buddhaghosa's day or earlier there had been a shift of interest sufficient to cause such an alteration.

Be these possibilities as they may, I want to do no more here than take the Pāli Canon as it stands and investigate some of the many contexts

1. *Dīgha,* i. 174 (Unless otherwise stated, references are to the Pali Text Society's editions).
2. See Mrs Rhys Davids, *Wayfarer's Words,* i. 239f, 253.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

concerned with freedom. I think it will emerge that, as a concept, freedom can by no means be dismissed as trifling, ephemeral or unstressed, for in the texts as we have them now the very reverse is the case. Freedom raises its head time and time again, demanding attention, obviously a leading notion, and pregnant with meaning or meanings.

On the whole it may be said that freedom, release, deliverance, liberation, *vimutti*, is, in the Pāli Canon, of a personal nature and of a mental or spiritual nature, points which it is impossible to emphasize too strongly. We are not here concerned with the freeing of slaves from their bondage, although freed men and women slaves are mentioned now and again. Nor shall we occupy ourselves with the delight men have felt in their freedom from the need to use agricultural tools [3] after they have entered the Order of monks ; nor with the comparable rejoicing of women when, in their newly found cloistral state, they have become emancipated from the perpetual drudgery of cooking and the domination of their husbands [4].

Our subject is man's spiritual freedom. This concept, while often found standing unqualified in the texts, is as often amplified one way or another, freedom of heart or mind, *cetovimutti*, of which the Theris constantly sing [5], and freedom by means of extra-sensory wisdom, *paññā-vimutti*, perhaps being the most frequently recurring and outstanding forms of freedom. The injunction is to « get free » [6]. It is man who must accomplish this by the knowledge he gains for himself by hearing good men speak and discuss and by the energy and striving he can bring to his own testing of the practice of mental and spiritual development that they advise. No god is recognised to whom to pray or to whom to cry for deliverance. The Psalms of David could never have been written or composed by a follower of the Buddha.

Such scholars as hold the view that freedom was not a central feature in the Buddha's teaching perhaps partly base their findings on the absence of any reference to it in the First Utterance [7] where it does not occur among the objects to which the Middle Course, *majjhimā patipadā*, was said to conduce. But yet, the narrative leading up to the delivery of the First Utterance declares that Gotama, soon to be the Buddha, sat under the Bo-tree for seven days experiencing the bliss of freedom [8]. And again, after the week under the Bo-tree he is said to have sat under three other trees : the Goatherds' Banyan, the Mucalinda tree, and the Rājāyatana, each time for seven days and each time to have been an experiencer of the bliss of fredom, *vimuttisukhapaṭisamvedin*.

This statement, thus repeated four times, to my mind gives us a key to the important place held by freedom in Early Buddhist thought. And

3. *Theragâthâ* 43.
4. *Therîgâthâ* 11, 23.
5. *Ibid.* 81, 96, 116, 223.
6. *Ibid.* 2.
7. *Vinaya* i. 10.
8. *Ibid.* i, 1.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XIII. — GANDHĀRA. Tête de Buddha. Stuc de Haḍḍa (IIIe s.).
Musée de Kabul.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

further, at the end of the First Discourse which was delivered to the first five disciples, the Buddha is recorded to have said that when he had understood as they really are the four ariyan truths of ill, then knowledge and vision arose in him to the effect: « *Unshakable is my freedom of mind* ». Whatever the reason may have been for omitting all overt reference to freedom in the First Discourse itself, and even if this concept was not made central in the same way that other concepts have been made central, such as the four truths, *paṭicca-samuppāda, Dhamma, magga* and nibbāna for example, the fact remains that it is central none the less. « *Even as the great ocean has but one taste, the taste of salt, so has this Dhamma and Discipline but one taste, the taste of freedom* »[9]. I will now try to show something of what was held to make up this taste. What, in a word, was « *the taste of freedom* » ?

Freedom on occasion may come near to being an equivalent for nibbāna ; and once at least nibbāna is called the release from all ill[10]. Yet freedom cannot be said to be precisely what nibbāna is. Rather its function is for gaining nibbāna ; therefore it does not appear to be itself the highest achievement. Just as nibbāna can be won here and now, so can freedom. It is an experience, a state of mind ; it is not a state of body, nor is it to be experienced only after a man has died. As many roads lead to nibbāna, as it is necessary to get rid of many evil unskilled things and to accomplish many good and skilled things to win it, so many roads lead to the freedom and its various types that are recognised in the Pāli Canon. The goal may be one and not manifold[11], even as truth is one without a second[12], but the means of attaining it are many, though all are contained within a certain pattern formed by a progression of mastery in *sīla* or moral habit, *samādhi* or concentration, and *paññā* or intuitive wisdom or understanding.

In India, that great land of individualists, freedom has been among the objects of the unresting spiritual search that has gone on there uninterruptedly since the *Upanishads* were compiled and since Mahāvīra and the Buddha gave their respective teachings to the world. And no doubt the search goes back even earlier, for the subject of spiritual freedom was not an innovation, so far as one can tell, that was introduced for the first time either by the *Upanishads*, the *Bhagavadgītā* or the Jain and Buddhist leaders. It is true that the *Vedas* do not appear to have been primarly concerned with the winning of final release, although they evince a desire for release from the fetter of death (here called Yama) [13], from pain and grief, from sin and from offence against the gods. It was in post-Vedic India that a more spiritual kind of freedom arose as a

9. *Vinaya* ii.237, *Udâna* 55, *Anguttara* iv.203. For the saltness of salted water, *cf. Chandogya Upanishad*, VI. 13, *Brhadrâranyaka Up.* 11.4.12. See also *Maitrî Upanishad* VI. 35 : « *In that ocean the sacrificers are dissolved like salt, and that is oneness* ».
10. *Samyutta* ii. 278.
11. *Majjhima* i. 64.
12. *Suttanipâta* 884.
13. *Rig-Veda* X 97, 16.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

problem and an aim, and for the ordinary man in the street, especially the Western man, it remains a problem and an aim today although it may be based on a different footing. The four freedoms which in our own century have been thrown down as a challenge to the world : freedom of speech, freedom to worship, freedom from want and freedom from fear, are not without their counterparts in Pāli literature, and it may be convenient to see how to some small degree, they appear in it.

Freedom of Belief and Freedom of Speech

In ancient India, civilisation was at far too high a level for freedom of belief to have been called in question at all. It was assumed that belief should be free, and that speech should be free, especially the speech which is of interest today to students of the thought and wisdom of that glorious epoch, namely the speech used to express religious or speculative thought, theories and beliefs. Men were free to hold the views that appealed to them, and one of the few ways in which others might make them give up these views was to convince them in debate of their untenability. Punishment was not the penalty for adhering to doctrines unpalatable to those in authority. The sects which abounded in India while the Buddha was alive differed, wrangled and disputed ; but all were seekers after truth. The different leaders naturally expected their disciples to share their views and to follow their teachings, and to this extent disciples' freedom to believe was limited. But as soon as any view or belief ceased to satisfy them they were at liberty to turn to another teacher, as Gotama did while he was on his ariyan quest [14], and learn from him what were his tenets.

Although a man's right to believe what he wanted to believe was more or less taken for granted in Ancient India, freedom of speech, on the other hand, was to some degree curtailed in the Early Buddhist community. This does not mean that monks or others were not perfectly free to discuss with the Lord or among themselves any points they liked that they found puzzling, and to pose questions in their search for information and instruction. It means that when they were speaking they should observe various modes or ways of speaking, *vacanapatha,* all of which belonged under the general heading of right speech, *sammāvācā,* the third branch of the Eightfold Way. There were, for example, five opposites in regard to right speech [15]. The right member in each pair is : speaking at the right time, according to fact, gently, concerning the goal, and fifthly, with a mind of friendliness or loving-kindness, *mettā*. The implication is that a monk who honours and reveres Dhamma is, for that very reason, not at liberty to speak at a wrong time, or according to

14. *Majjhima* i. 163ff.
15. *Ibid.* i. 126.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

what is not the fact, or harshly, or concerning what is not the goal, or if he be full of hatred. Further, monks were dissuaded from talking inferior, worldly or childish, literally « animal talk », *tiracchānakathā* [16], for, to quote from a Commentary [17], this is not conductive to gaining either heaven or release (*mokkha*) or the Way. Other topics of talk were to be preferred : those of desiring little, contentment, aloofness, ungregariousness, putting forth energy, morality, concentration, wisdom, freedom, and the vision and knowledge of freedom, *vimuttiñāṇadassana* [18].

And again, any talk that was schismatic or likely to lead to dissension in the Order was strongly discouraged among monks and nuns [19] and punishable because it constituted a serious offence. Such talk might not only cause a division in the Order, but might mislead those people who were still « in the world » and had no faith or moral habits and were of poor enlightenment, and it might also cause those who had faith and morality, were clever and enlightened to become vexed, annoyed and angry [20].

Fourthly, there was the example of the Buddha himself for monks to emulate. He was one to abstain from slanderous speech, he did not repeat what he had heard in order to create variance among people ; he was one to abstain from harsh speech and frivolous chatter, and was instead a speaker at a right time, a speeker of fact, and about the goal, the Dhamma and Discipline [21]. These modes of speaking should be compared with the five right *vacanapatha* already mentioned.

Fifthly, lying speech is ranked among the worst offences a monk can commit, whereas abstention from lying is one of the five moral habits, *sīla*, which every follower of the Buddha should strive ardently and continually to observe. Each should try his utmost to be like the Buddha who is described as « *a truthspeaker, a bondsman to truth* [22], *trustworthy, dependable, no deceiver of the world* » [23]. Again, it is as blameworthy for a monk deliberately and of set purpose to incite anyone to death or praise the beauty of death as it is for him intentionally to deprive a human being of life [24].

Other examples of wrong speech could be cited, but enough has been said to indicate the strong indictments laid on a man who uses wrong or untimely speech. Equally strong was the emphasis laid on the need to speak the truth in all circumstances and to speak according to fact.

---

16. *Vinaya* iv. 164.
17. *Sumangalavilāsini*, i. 84.
18. *Anguttara* v. 128-129.
19. *Vinaya* iii. 171ff., 174ff.
20. *Ibid.* iii. 172.
21. *Dīgha* i. 4 ; cf. *Majjhima* i. 286 iii. 49.
22. *Saccasandha*. DA. i. 73 *saccena saccam sandahati*, he joins truth to truth.
23. *Dīgha* i. 4.
24. *Vinaya* iii. 73.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Freedom from Want

In Early India, freedom from want or from poverty in regard to the material things of the world did not mean that a man possessed an assured basic minimum, or more, on which to live. Poverty was not in all circumstances regarded as a curse. Those who had given away all they had had and those who had never had anything, in adopting the life of religion met with zealous and generous supporters who supplied their needs. An equivalent freedom would have been freedom from the enthralment and enticement of the pleasures of the senses and of reaction to them ; in the Pāli Canon such pleasures are made synonymous with the material things of the world, *lokāmisāni*, and called the crop that has been sown by Māra [25] and Death's baits that are so hard to pass [26]. Māra the Malign One is Death, the slayer and the hunter deliberately setting a trap in which those who are greedy for the five kinds of sense-pleasures will stick fast [27]. The Buddhist freedom is therefore in antithesis to this notion. It is for wanting nothing, it is freedom from wanting anything. The ideal is to become a man-of-naught : Happy indeed is he who has nothing [28].

He is the great *rishi*, released from everything, treading the path of the devas [29], « self-islanded » [30] in the isle of No-beyond where there is naught and naught is grasped [31]. This isle is nibbāna [32], while No-beyond, *nāpara*, is release for him who is without sensory pleasures and without craving [33].

Freedom from Fear

The Indian version, or Vedantic version, of freedom from fear, *abhaya*, has been excellently treated by Dr. Sri Radhakrishnan [34] and there is no need to say more here. A Buddhist counterpart of *abhaya* is manifest in the Parable of the Raft, a parable that may be found on more than one occasion in the Pāli Canon [35]. The raft is for crossing over, not for retaining. It is a synonym for the ariyan Eightfold Way, very useful for crossing over a great stretch of water and for leaving the frightening and dangerous shore this side and reaching the safe and secure shore the Further Side. The Further Shore is nibbāna. But a synonym for this side, from which

25. *Majjhima* i. 155.
26. *Udāna* 15.
27. *Samyutta* v. 148.
28. *Udāna* 14.
29. *Suttanipāta* ; and possibly a reference may be found here to *Majjhima* i. 289.
30. *Suttanipāta* 501.
31. *Ibid.* 1094.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.* 1089.
34. *Eastern Religions and Western Thought*, p. 43 ff.
35. *Majjhima* i. 134-5 ; *Samyutta* iv. 174.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

it is implied that the traveller wants to be freed, is one's own body, the corporeality of the six subjective sense-fields which should be regarded by an intelligent person as void, empty and deserted; in addition, the six kinds of sense-data : sights, sounds, smells, tastes, touches and mental states received by the six appropriate sense-organs should be as though destroyed. For it is they and the ignorant grasping after them that cause fear, as does the grasping after the five *khandhas*. In order to be freed from fear, as was the monk Nigrodha who declared « *I am not afraid of fear* »[36], one has to become free from grasping and free from craving or thirst, *taṇhā*. By and large this may be said to be accomplished by developing and training the sense-organs, *indriya*, so that when sense-data impinge on them the man who has developed them properly remains unmoved[37]. He remains unaffected by their impact for he has trained himself to stop liking it, disliking it or both liking and disliking it, and is moreover strong in his conviction that « *This is the real, this the excellent, that is to say equanimity* » or evenness of mind[38]. To this extent he has gained freedom from the domination of sense-pleasures and sense-desires.

Freedom of the Will

As I have now indicated a few of the aspects of the four freedoms as these are found in the Pāli Canon, we can turn to the problem of the freedom of the will. Such freedom is implied throughout the Pāli Canon. Mrs. Rhys Davids has often written that though Pāli had no word for « will », yet the idea of willing and of conative activity are well represented by the many words for striving, endeavour and effort, and by the constantly recurring injunction to put forth energy. And it seems to have been held in the Pāli Canon that there was the subjective freedom to choose to strive rather than be slothful and indolent. « Labour on with diligence », *appamādena sampādetha,* was the Buddha's last direction to his disciples[39]. For « *It is yours to swelter at the task* »[40]. Therefore « *Endeavour quickly, wise become* »[41]. And again, « *Make what is skilled come to be. If this were not possible I would not say to you, Make what is skilled come to be. But because it is possible therefore I say to you, Make what is skilled come to be* »[42]. These are charges laid upon men whose wills are free, not upon men whose actions (of body, speech and thought) are pre-determined by the working of an iron necessity.

---

36. Theragâthâ 21.
37. See the last *Sutta* in the *Majjhima*, the *Indriyabhâvanâ*.
38. *Majjhima* iii. 299.
39. *Dîgha* ii. 156.
40. *Dhammapada* 276, *Suttanipâta* 1062.
41. *Dhammapada* 236, 238.
42. *Anguttara* i. 58.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The possibility, put to Rāhula, of a man's choosing between doing a deed he wants to do, *kattukāma*, and not doing it, is sometimes taken as the criterion of Buddhist morality. If the man considers that the deed will conduce to the harm of himself or of others or of both, that it is ill and ill in its result, then « *a deed such as this should not, as far as you are able, be done by you* » [43]. Moreover, the injunction which occurs time without number : « *This is how you must train yourselves* », would be of little sense or value were it not assumed that man had the freedom of mind and purpose to bring his training gradually to fulfilment and to the stage where he could say : « *Done is what was to be done* ». But until he had become an arahant, perfectly accomplished and his training entirely completed, there always remained for him still something further to be done, *uttarikaraṇiya*. Until the final stage has been realised, it is a mistake to think that what has been done is enough. So, « *I declare to you, I protest to you : Let there be no falling back in your aim while there is still something further to be done* » [44]. The freedom won by the arahant is the ability to engage in uninterrupted meditation, when, where, and for as long as he wills, aloof from the clamour of sense-awareness and sensory reaction.

In his assumption of the freedom of the will, the Buddha agreed with Mahāvīra, the contemporay leader of the Jains, and differed from Makkhali Gosāla, the Ājīvika leader, who, broadly speaking, taught determinism, fate, necessity, basing his view on a theory of natural transformation that implied a process of evolution through a long series of births and deaths. This theory is referred to in Pāli literature as *saṃsāra-suddhi*, purification through faring-on [45], and is there classed as a heretical doctrine. As Professor B.M. Barua remarks however : « The same theory conveys a great message of hope by inculcating that even a dew-drop is so destined as to attain in the course of natural evolution to the highest state of perfection in humanity » [46]. And it would also appear to have points in common with the Mahāyānic view that all sentient beings can share in the universal *bodhi-citta*, the Thought of Enlightenment « *where duality is unknown* » [47], and so long as they keep this Thought resolutely in mind they will eventually become what they are, enlightened or awakened.

The Jains, on the other hand and broadly speaking, promulgated a doctrine of free-will activity. But the determinism of the Ājīvikas did not altogether exclude free-will from their system any more than did the free-will of the Jains altogether exclude determinism from theirs. Mahāvīra saw in fatalism a loophole for shelving moral responsibility. So also did the Buddha.

---

43. *Majjhima* i. 415-417.
44. *Ibid.* i. 271.
45. *Ibid.* i. 31. *Jātaka* v. 228.
46. *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, 1921, p. 316.
47. Quoted from *Union of the Precious Ones* by D. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, 1957, p. 251.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The Buddha in effect retreated from the extreme positions to the mean, as he is recorded to have done also in the case of other philosophical extremes [48]. His contribution to the problem of free-will and determinism is based on a combination of karma and personal freedom of the will. Without by any means refuting the earlier Indian notion that every volitional deed gives rise to an effect — to be experienced either now in this birth, or in a later one or in a succession of later ones, as the Buddha maintained [49], he yet emphasized that man can and must exercise a control over his deeds by choosing to do what it is right to do and by eschewing what it is wrong to do. At the same time he held that man is responsible for his deeds, heir to them [50], so that if « *this evil deed was done by you* », and not by your friends or relations, « *it is you yourself that will experience its ripening* » [51]. Thus, while beings were to some extent free to choose what deeds to do and what deeds not to do, once they were done their effects were carried forward into the future. So though deeds are not wholly pre-determined, they are yet not wholly random or due to the workings of blind chance. To say that there is no cause, for indeed there is cause [52], is as much of a misapprehension as to say that everything occurs by fortuitous origination or is the creation of a creator-god, *issara* [53]. Therefore the wise train the self [54], for by self-training and taming in the Buddhist discipline can the right choice be made between doing an evil or a lovely deed [55] :

'Tis by self that evil is done, 'tis by self
One comes to grief ; 'tis by self that evil is left
Undone ; 'tis by self that one is purified ;
The pure, the impure, both are of the self. [56]

It must be conceded, I think, that freedom of the will, together with the moral responsibility implicit in it, is thoroughly recognised in Early Buddhist thought and has a large part to play there. To get free from evil and ill were among the guiding themes. Powerful were the things that bound and fettered a man and great was his triumph in getting free. For great is the goal that can be made perfect by the man of knowledge and energy, but which the man of sloth, involved in unskilled states of mind, can fail to win [57]. Therefore, « *Struggle on without shrinking back*

---

48. *Samyutta* ii. 17, 19, 63-64.
49. E.g. at *Anguttara* i. 134.
50. *Ibid.* v. 88, 288 ; cf. *Majjhima* i. 390.
51. *Majjhima* iii. 180, *Anguttara* i. 140.
52. *Majjhima* i. 409.
53. *Anguttara* i. 173, cf. *Majjhima* ii. 222, *Dhammapada* 165, and *Bhagavadgitâ* III. 15 : *Know the origin of karma to be in Brahma and Brahma springs from the Imperishable.*
54. *Dhammapada* 80.
55. *Ibid.* 24.
56. *Ibid.* 165.
57. *Samyutta* ii. 20 ; cf. *Anguttara* ii. 150.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

so that which is not yet won may be won by human strength, by human energy and human striving » [58].

Freedom : from What ?

One of the conditions from which Pāli Buddhism held it possible to be freed is ill [59], every ill [60], and one of the conceptions of ill, anguish, unrest, unsatisfactoriness, is that it comprises the five strands of sensory pleasures in the world, with mental states as sixth. If a man discard desire for these, so does he become freed from ill. This is a sure way out from the world and is proclaimed as very truth [61].

According to Ānanda, whose statements were later confirmed by the Buddha which thus turned them into *Buddhavacana*, in the discipline for an ariyan « world » means that by which one perceives the world and is conscious of it, namely the eye, ear, nose, tongue, body and mind [62]. And by « world » is also meant the five strands of sensory pleasures, those derived from shapes, sounds, smells, tastes and touches [63]. So, as the « world » is in this « *fathom-long body* » [64], it is not by locomotion that the world's end can be reached ; but there is no freedom from ill if it has not been reached [65]. Likewise in the discipline for the ariyan the « sea » is not that vast stretch of water, those great deeps of water. It is to be understood as the six sensory organs and their six corresponding types of sense-data [66]. The brahman (here a term of approbation for an arahant) who has crossed over, gone beyond and stands on dry land is said, among other things, to be *lokantagū*, one who has gone to the world's end.

One may gain freedom in this and that [67],
Who's versed in lore, who's lived the Brahma-faring
'Gone to world's end', 'gone beyond' he's called [68].

It is then explained that he has crossed over the four « meditations », *jhāna*, and also the meditative planes of infinite space and infinite consciousness ; he has gone beyond the plane where there is no-thing and beyond neither-perception-nor-non-perception. But in all of these he is still world-bound and has not gone out from the world. It is only when he has passed entirely beyond this last plane that he can abide or remain

58. *Anguttara* i. 50.
59. *Samyutta* i. 16 ; *Suttanipâta* 171.
60. *Suttanipâta* 80.
61. *Ibid.* 172.
62. *Samyutta* iv. 95.
63. *Anguttara* iv. 429 ff.
64. *Samyutta* i. 62, Anguttara ii. 48.
65. *Anguttara* ii. 49 ; cf. *Samyutta* iv. 93, *Anguttara* iv. 429 ff.
66. *Samyutta* iv. 157 f.
67. *Tattha tattha*, here and there, that is in a way or the fruit of a way, according to *Itivuttaka Commentary* ii. 172-173.
68. *Itivuttaka* p. 115.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

in the highest of them all, for he has now attained the ultimate meditative plane, that of the stopping of knowing and feeling; and having seen by means of intuitive wisdom, his *āsavas* come to be utterly destroyed. He may therefore be called one who has come to world's end and abides at world's end, having crossed over the entanglement in the world[69]. This entanglement in the world is nothing but bondage to the sense-pleasures, Māra's crop, which can likewise be crossed over by making Māra blind, or putting a darkness round him[70]. The meditator, then, who has reached the ultimate meditative stage and abides therein is by implication free. He has walked and journeyed along the Way until he has become indifferent to and unmoved by all that goes to make up mundane experiences, be they pleasant, painful or neutral, and is thus secure from the bonds, toils and snares of the senses. The fires of attachment, aversion and confusion have been quenched and no more fuel is added : ignorant desire, which is the root of all ill, has been ejected by the acquisition of knowledge of things as they really are. This is a point on which much stress is laid in many connections throughout the Pāli Canon.

Ill and anguish stand for and cover much that can be referred to the notion of mortality — birth, ageing, disease, dying and so forth are all termed ill, *dukkha*[71]. It is from all these that one can be freed if one discards the desire for again-becoming, *punabbhava*. To some extent this is confirmed by the definition of what it is that constitutes the unariyan quest : the search for what is liable to birth, ageing, disease and dying, to grief and stain[72]. It is only when the peril in these conditions has been seen and known and the escape from them understood, that one can embark on the ariyan quest which is a quest for nibbāna, the uttermost security from the bonds — the bonds, that is, and the fetters so closely associated with « this shore » of the great floods beyond which, however, there is nibbāṇa. When this has been reached, when a man has won the unborn, the unageing, the undecaying, the undying, the unsorrowing and the stainless, then knowledge and vision arise, and it is possible for him to declare : « *Unshakable is freedom for me, this is my last birth, there is not now again-becoming* »[73]. As freedom is the unique taste of this Dhamma and Discipline, so is the winning of it the crown and culmination of the ariyan quest.

69. *Majjhima* i. 160, 174.
70. *Anguttara* iv. 433 ; cf. *Majjhima* i. 159.
71. *Vinaya* i. 10.
72. *Majjhima* i. 161 f.
73. *Ibid.* i. 167.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VIII

Diffusion

Les Disciples

Aśoka et l'expansion bouddhique

Les Pèlerins chinois en Inde

The Chinese Pilgrims

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XIV. — Grottes de Touen-houang (Chine). Parinirvāṇa du Buddha entouré de ses disciples. Fresque murale. Wei du Nord (386-534).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les Disciples

par

André BAREAU,
Directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes Etudes.

I. — Les moines

La tradition a gardé le souvenir de nombreux disciples du Buddha et, si certains d'entre eux ne sont plus pour nous que des personnages falots et épisodiques, d'autres revivent au travers des textes, pourvus d'une personnalité nettement dessinée et d'une histoire assez complexe. Comme il ne nous est pas possible de nous livrer ici au travail difficile, ennuyeux et — pourquoi ne pas le reconnaître ? — trop souvent vain, qui consiste à essayer de séparer l'histoire de la fiction, nous nous contenterons de réunir et de résumer les données éparses concernant les principaux disciples directs du Buddha.

Les premiers par ordre d'importance, sinon par ordre chronologique, sont Śāriputra et Maudgalyāyana, qui forment la « paire des meilleurs disciples » (*agraśrāvakayuga*). Ils se détachent si bien de la foule des autres que, très tôt, la tradition attribua une paire semblable à chacun des buddha antérieurs mythiques et que, de nos jours encore, ils sont représentés aux côtés de Śākyamuni dans les temples bouddhiques, honneur qu'ils partagent rarement avec Ānanda, Mahākāśyapa ou d'autres.

Śāriputra

Śāriputra, encore appelé Upatiṣya, naquit d'une famille brahmanique dans un village des environs de Rājagṛha. Il étudiait dans cette dernière

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ville auprès du célèbre maître Saṃjaya, lorsque le hasard lui fit rencontrer le moine Aśvajit qui le convertit très rapidement à la doctrine bouddhique. Il quitta alors Saṃjaya, entraînant à sa suite son ami Maudgalyāyana et d'autres condisciples et se rendit auprès du Buddha. Tous deux devinrent bientôt des *arhant* et se signalèrent par des dispositions exceptionnelles. Śāriputra fut reconnu par le Maître comme le premier de ceux qui possèdent la sagesse (*prajñā*), et c'est à ce titre qu'il fut considéré plus tard comme le grand maître de l'*Abhidharma*, ainsi que le prouve l'attribution qui lui est faite de plusieurs ouvrages traitant de cette matière. Dans de nombreux *Sūtra*, il enseigne le *Dharma* à la place du Buddha, parfois même à la demande de celui-ci. La rigueur avec laquelle il observait les règles du *Vinaya* contribua également à faire de lui le régent de la Communauté. Aussi le voyons-nous souvent admonester des moines coupables de mollesse ou d'indiscipline, se rendre auprès des dissidents de Kauśāmbī ou prêcher d'exemple dans la conduite à tenir auprès des malades. Sa sévérité lui attira même des ressentiments et des critiques. Divers récits nous le montrent paré des plus grandes vertus, compassion, humilité, reconnaissance et affection pour le Buddha, patience, énergie, et bien d'autres. Fils aîné spirituel du Maître, auquel il devait normalement succéder, il mourut quelques mois avant lui alors que, malade, il résidait dans son village natal.

Maudgalyāyana

Maudgalyāyana, nommé aussi Kolita, naquit le même jour que Śāriputra dans un village voisin. Comme son ami d'enfance, il alla étudier auprès de Saṃjaya à Rājagṛha. Aussitôt après sa conversion, Śāriputra se rendit auprès de lui et le convainquit aisément de la vérité du Bouddhisme. Il devint moine et même, très vite, *arhant*. Comme à son ami, la tradition lui attribue toutes les vertus et en fait le type du moine idéal, exemple vivant proposé aux membres du Saṃgha. Maudgalyāyana fut reconnu par le Buddha comme le premier des moines doués des puissances surnaturelles (*ṛddhipada*). Grâce à celles-ci, il frappait l'imagination des gens et les amenait à se convertir. Les récits abondent dans lesquels le grand disciple fait usage de son merveilleux pouvoir pour subjuguer non seulement les hommes, mais encore les dieux et les génies de toutes sortes. En sagesse, il ne le cédait qu'à son ami Śāriputra, si bien que tous deux tenaient parfois des conversations dont le sens échappait aux autres membres de la Communauté, stupéfaits de la profondeur de leur intelligence. Nombre de sermons lui sont attribués par le *Sūtrapiṭaka*. Il secondait aussi Śāriputra dans sa tâche de chef du Saṃgha et de gardien de l'ordre, l'aidant à ramener les brebis égarées et montrant à tous son lumineux exemple. Grande était l'affection qui unissait les deux amis et qu'ils exaltèrent dans de nombreu-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ses stances. Maudgalyāyana ne survécut guère à son *alter ego* et il tomba, dit-on, victime d'une vengeance des Nirgrantha dont il avait fait éclater l'imposture aux yeux de tous.

Mahākāśyapa

Le plus grand disciple après eux est sans doute Mahākāśyapa. De caste brahmanique lui aussi, il était né dans un village du Magadha. Immensément riche et vivant dans le luxe, il fut marié contre son gré avec Bhadrā Kāpilānī mais, d'accord avec celle-ci, il ne consomma pas son mariage. La vue d'oiseaux dévorant des insectes dans leurs champs les décida tous deux à renoncer au monde. Ils partirent donc, vêtus de haillons, mendiant sur les routes, d'abord ensemble puis, pour accroître encore leur austérité, ils se séparèrent. Mahākāśyapa rencontra peu après le Buddha près de Rājagṛha et se convertit. Il devint bientôt *arhant* et se fit connaître comme le premier parmi ceux qui observent les vœux ascétiques (*dhūtaguṇa*). Sa rigueur ne s'exerçait pas seulement envers lui-même, mais aussi envers les autres moines, qu'il traitait durement pour la moindre peccadille. Le Buddha lui-même loua son habileté à prêcher, à utiliser les pouvoirs surnaturels et à pratiquer les méditations. Il n'assista pas aux derniers moments du Maître mais présida à ses funérailles, le bûcher refusant de s'allumer avant que Mahākāśyapa ait pu vénérer une ultime fois les pieds du Bhagavant. Śāriputra et Maudgalyāyana étant déjà morts à cette époque, il se chargea donc de la direction du *Saṃgha* et, pour éviter que celui-ci ne s'effritât rapidement, il commença par convoquer un Concile qui se réunit à Rājagṛha. Grâce à sa grande énergie, le *Dharma* ne disparut point mais, selon la tradition, fut consigné en un canon scripturaire, première ébauche du *Tripiṭaka*. A cette occasion, sa sévérité se manifesta contre Ānanda, qu'il accusa de diverses fautes et ne voulut admettre dans l'Assemblée conciliaire qu'après qu'il eût obtenu la dignité d'*arhant*. Mahākāśyapa mourut très âgé, plusieurs années après ce premier Concile, mais certaines légendes prétendent qu'il vit toujours, retiré en quelque grotte du Kukkuṭagiri, aux environs de Bodh-Gayā, où il attend, plongé dans la méditation, la venue du Buddha futur, Maitreya.

Ānanda

Après la rude et austère figure de Mahākāśyapa, il convient d'évoquer celle, douce et touchante, d'Ānanda, celui que l'on a appelé « le Saint Jean du Bouddhisme ». Cousin germain du Buddha et né le même jour que lui, il entra dans le *Saṃgha* en même temps que les autres princes de sa famille, dans la seconde année après la Bodhi. Lorsque le Bhagavant commença à vieillir, il le choisit comme domestique attaché à sa personne, et Ānanda s'acquitta pendant vingt-cinq ans de ces fonctions avec une solli-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

citude, une discrétion et une humilité admirables. Avant d'accepter cette situation particulièrement enviée, il avait posé comme condition de ne jamais bénéficier d'aucun privilège et il prit bien garde qu'il en fût ainsi. Il ne se contentait pas de suivre le Buddha comme une ombre, de l'aider dans sa toilette, de balayer sa cellule, de veiller sur son sommeil, d'obéir à ses moindres désirs, de le soigner lorsqu'il était malade, mais il servait encore d'intermédiaire entre le Bhagavant et les laïcs qui désiraient l'inviter à déjeûner ou les moines qui avaient besoin de le consulter sur quelque point de doctrine. Souvent, Ānanda interrogeait lui-même le Buddha, et nombre de *Sūtra* furent prononcés en de telles occasions. D'autre fois, il continuait et terminait le sermon commencé par le Maître, à la demande de celui-ci. Sa douceur, sa bonté et son humilité se manifestaient sans cesse, non seulement envers le Bhagavant et ses moines, dont beaucoup le traitaient de haut, mais aussi à l'égard des laïcs.

C'est grâce à lui que le Buddha consentit à fonder l'ordre des nonnes, non sans réticences d'ailleurs. Son intervention en cette occasion provoqua l'indignation et le ressentiment des grands disciples champions de l'austérité, comme Mahākāśyapa qui devait la lui reprocher plus tard, lors du Concile de Rājagrha, comme une faute grave. Il se chargea de l'instruction des nonnes, leur fit lui-même de nombreux sermons et leur envoya régulièrement des moines ayant mission de leur prêcher le *Dharma*. Il semble aussi avoir fréquemment répandu la bonne parole parmi les dévotes laïques, comme si sa douceur et sa compassion l'avaient particulièrement désigné pour parler devant un auditoire féminin. Pour les mêmes raisons, c'était lui qui était appelé au chevet des fidèles laïcs frappés par la maladie et qui aidait le Buddha à soigner les moines souffrants. Les misérables, les affligés, ceux dont tout le monde se détournait avec mépris ou avec horreur, savaient qu'Ānanda était toujours prêt à intercéder en leur faveur auprès du Buddha. Celui-ci le désigna comme le meilleur de ses disciples en ce qui concerne l'érudition, le bon comportement, la mémoire, la résolution et la sollicitude.

Les fonctions qu'il avait exercées avec tant de zèle pendant si longtemps l'avaient empêché d'atteindre à la dignité d'*arhant* du vivant du Bhagavant. Pour cette raison, il ne fut pas convoqué tout de suite au Concile de Rājagrha mais, comme d'autre part il avait assisté à tous les sermons du Buddha et les avait tous retenus grâce à sa prodigieuse mémoire, on ne pouvait se passer de lui en de telles circonstances. Devenu *arhant* peu après, il siégea dans l'Assemblée conciliaire et fut chargé de réciter les *Sūtra*. La célèbre formule liminaire qui caractérise ceux-ci, « ainsi ai-je entendu (*evaṃ mayā śrutaṃ*) », aurait été prononcée pour la première fois par Ānanda en cette occasion. Il mourut très vieux, après avoir éduqué de nombreux disciples, et, selon plusieurs traditions, il aurait même succédé à Mahākāśyapa à la tête du *Saṃgha*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Upāli

Upāli aussi était un Śākya, mais de condition inférieure puisqu'il était barbier. Il fut ordonné moine en même temps que les princes de sa nation qu'il avait jusque-là servis, ou plutôt juste avant eux, ce qui lui assura dans le *Saṃgha* un léger avantage sur ceux-ci. Son ancien métier contribua sans doute à lui réserver le soin de raser la tête des nouveaux moines et, par là, à lui faire attribuer le titre de disciple le plus versé en matière de discipline. Plusieurs récits nous le montrent interrogeant le Buddha sur le *Vinaya* ou instruisant les moines à ce sujet. Ayant recueilli auprès du Bhagavant l'ensemble des règles concernant la vie de la Communauté, il fut chargé de les réciter lors du Concile de Rājagṛha, donnant ainsi naissance au *Vinayapiṭaka*. Selon le Canon pāli, il fut le premier patriarche, rôle que les traditions septentrionales attribuent à Mahākāśyapa. Il aurait survécu de trente ans au Buddha.

Aniruddha

Comme Ānanda, Aniruddha était un cousin du Bhagavant. Ordonné moine en même temps que les deux précédents, il devint vite célèbre pour l'acuité de son œil divin (*divyacakṣus*). Il était également doué des pouvoirs surnaturels et semble avoir pratiqué avec prédilection les points d'appui de la mémoire (*smṛtyupasthāna*). Il mourut après le Buddha, au village de Beluva, non loin de Vaiśālī, et fut particulièrement vénéré des Vṛji résidant en cette région.

Rāhula

Parmi les grands disciples qui appartenaient à la famille du Bhagavant, on ne saurait oublier son fils, Rāhula. Né le jour même du Grand Départ, c'était encore un jeune enfant lorsque son père revint pour la première fois à Kapilavastu pour y prêcher le *Dharma*. Sur l'injonction de sa mère, il alla lui réclamer son héritage et le Buddha le fit ordonner. Il reçut l'enseignement de celui-ci et des principaux disciples et se montra un modèle d'obéissance. Plusieurs *Sūtra* furent spécialement prêchés à Rāhula. Lorsqu'il atteignit l'âge d'homme, il ne tarda pas à devenir *arhant* et le Bhagavant le déclara le premier des moines pour son désir d'apprendre (*śikṣākāma*). A ce titre, il devint une sorte de patron des novices. Il mourut avant le Buddha, et même avant Śāriputra, si l'on en croit certaines sources. Le fait qu'il n'est jamais nommé dans les récits du Concile de Rājagṛha, où il aurait dû occuper une place importante, semble bien confirmer ce point.

Ājñāta-Kauṇḍinya

Ājñāta-Kauṇḍinya eut l'honneur d'être ordonné moine le premier de tous et d'être ainsi le doyen du *Saṃgha*. Il appartenait à une puissante

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

famille brahmanique des environs de Kàpilavastu et était plus âgé que le Bhagavant. Très savant, il fit partie du groupe des huit brahmanes chargés par le roi Śuddhodana d'examiner son fils nouveau-né et, en interprétant les signes de son corps, de prédire sa destinée. Il reconnut que le bébé serait un Buddha et vécut ensuite dans l'attente de l'Eveil. Lorsque Śākyamuni renonça au monde, il le rejoignit avec quatre compagnons, et tous les cinq formèrent le groupe des cinq premiers disciples. L'audition du *Dharmacakrapravartana-Sūtra* au Ṛṣipatana suffit à le convertir, et il fut ainsi le premier être humain à comprendre le *Dharma*. En conséquence, il reçut le premier les deux ordinations et devint bientôt un *arhant*. Quand la Communauté se fut agrandie, il demanda et obtint la permission d'aller vivre en ermite au Ṣaḍḍantavana, sur les bords du lac Mandākini, dans l'Himālaya. Il y demeura douze ans, protégé et nourri par les éléphants de la forêt. Au bout de ce temps, il revint dire adieu au Buddha et retourna dans son ermitage pour y mourir. Les dieux et les animaux lui firent de merveilleuses funérailles. Ses reliques furent remises au Bhagavant qui les déposa lui-même dans un reliquaire d'argent, sorti de terre à cet effet.

Pūrṇa

Pūrṇa était un riche marchand du port de Śūrpāraka, le moderne Sopāra, au nord de Bombay. Venu à Śrāvastī à la tête d'une grande caravane, il entendit le Buddha prêcher et se fit moine. Peu après, il retourna dans sa ville natale, devint *arhant* et prêcha avec tant de zèle qu'il convertit de nombreuses personnes. Il aimait beaucoup vivre dans la retraite, en quelque endroit des montagnes qui bordent l'océan en cette région. Malheureusement, sa solitude et sa tranquillité furent souvent troublées, soit par la visite d'un parent importun, soit par le bruit de la mer frappant les rochers du rivage, soit par les cris des oiseaux, l'obligeant chaque fois à changer de résidence. Son frère, ayant été pris dans une violente tempête lors d'un voyage en mer, appela Pūrṇa à son secours. Celui-ci se rendit auprès de lui par la voie des airs et sa seule présence suffit à mettre en fuite les démons de la tourmente. En reconnaissance, les marchands lui donnèrent une partie du bois de santal qu'ils ramenaient avec eux. Avec celui-ci, Pūrṇa fit construire une cellule et invita le Bhagavant à venir lui rendre visite, ce qui fut fait grâce aux moyens merveilleux dont disposait le Maître. L'intérêt de l'histoire de Pūrṇa réside en ce qu'elle nous montre la jeune Communauté bouddhique déjà en relations avec les ports de la côte nord-ouest du Dekhan, d'où le *Dharma* devait, trois siècles plus tard, être introduit à Ceylan, et aussi en rapports avec les héroïques « marchands de mer » qui firent tant pour propager la Doctrine dans les mers du Sud, en Indochine, en Insulinde et dans la Chine méridionale.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kātyāyana

Un autre grand disciple, Kātyāyana, était originaire de ces régions occidentales qui devaient jouer très tôt un rôle considérable dans le développement du Bouddhisme. Il était né en effet, à Ujjayinī, dans la famille toute brahmanique des chapelains des rois d'Avanti. Il exerça lui-même cette importante fonction auprès du roi Caṇḍapradyota et, sur l'ordre de ce dernier, se rendit auprès du Buddha pour l'inviter à venir à Ujjayinī. Un seul sermon suffit à lui faire obtenir la dignité d'*arhant*, après quoi il entra dans le Saṃgha. Ne pouvant accepter l'invitation royale, le Maître le renvoya auprès du souverain pour prêcher à sa place. Le roi lui accorda les plus grands honneurs, ce qui facilita beaucoup la tâche de Kātyāyana. Lorsque la Communauté des moines fut assez nombreuse en Avanti et que le *Dharma* y fut solidement établi, il revint auprès du Buddha. De temps en temps, il retournait à Ujjayinī, ou bien il allait répandre la bonne parole dans diverses parties du bassin du Gange. Célèbre pour l'efficacité de sa prédication, diverses écoles lui attribuèrent plus tard, comme à Śāriputra, la paternité de plusieurs traités importants et il devint, lui aussi, un patron des spécialistes de l'*Abhidharma*.

Subhūti

Subhūti était le frère cadet du célèbre et généreux dévot laïc, Anāthapiṇḍika. Ayant entendu le Buddha prêcher lors des cérémonies de donation du Jetavana, il décida d'entrer dans le *Saṃgha* et fut ordonné peu après. C'est en méditant sur la bonté (*maitrī*) qu'il devint *arhant*. Le Bhagavant le reconnut publiquement comme celui qui était le plus digne de dons, car il répandait la méditation de la bonté chez tous ceux qui lui faisaient l'aumône. Le roi Bimbisāra lui ayant promis de lui construire un abri, puis ayant oublié, Subhūti demeura à méditer en plein air. En conséquence de cela, il n'y eut pas de pluie. Le roi, ayant reconnu enfin la cause de cette sécheresse anormale, lui fit faire une hutte de feuillage et, dès que le saint personnage y fut entré et s'y fut assis pour méditer à l'aise, l'averse commença à tomber. Subhūti ne joue, en fait, qu'un rôle secondaire dans les récits du Bouddhisme le plus ancien, mais sa gloire éclata dès l'apparition du Mahāyāna car il devint le principal interlocuteur du Buddha dans les fameux *Prajñāpāramitāsūtra*.

Devadatta

A côté de ces grands disciples, tous parés des plus éminentes vertus, on a quelque scrupule à parler de Devadatta, mais, si maléfique qu'ait été le rôle joué par ce personnage antipathique, ce rôle fut trop important pour être passé sous silence. Comme le doux Ānanda, Devadatta était un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cousin du Bhagavant, que la légende flanque ainsi étroitement de la bonté et de la méchanceté. Il entra dans l'Ordre dès la première visite que fit le Buddha à Kapilavastu après l'Eveil, en même temps donc qu'Ānanda, Aniruddha, Upāli et tant d'autres. Pendant longtemps, il eut une conduite fort honorable et fut considéré comme un des plus grands disciples, mais la vieillesse fit germer la jalousie en son cœur et lui suggéra de supplanter le Maître à la tête du *Saṃgha*. Pour cela, il gagna d'abord les faveurs d'Ajātaśatru, prince héritier du Magadha, et devint son âme damnée. C'est sur son conseil que celui-ci tua son père Bimbisāra afin de régner à sa place.

Devadatta essaya d'abord de persuader au Buddha de lui abandonner la direction de la Communauté. Ses efforts ayant été vains, il résolut de le faire disparaître. Ajātaśatru accepta de l'aider à accomplir ce forfait et posta des archers sur le passage du Bhagavant avec mission de percer celui-ci de leurs flèches, mais la majesté de leur victime désignée les désarma. Dépité, Devadatta décida d'agir de lui-même et, un jour que le Maître se promenait sur les pentes du Pic du Vautour, il fit rouler vers lui un énorme rocher, lequel fut arrêté miraculeusement dans sa course par deux aspérités surgies du sol à cet effet. Seul, un éclat de roc blessa le Buddha au pied. Une autre fois, il fit lâcher sur son cousin un éléphant féroce et préalablement enivré, mais le Maître lui opposa la puissance de sa bonté et le monstre, subitement calmé, s'agenouilla devant lui. Cette fois, l'indignation générale fut si forte qu'Ajātaśatru fut obligé de se séparer de Devadatta. Celui-ci recruta alors des partisans parmi les moines et essaya de fomenter un schisme en demandant au Buddha d'imposer à tous les membres du *Saṃgha* des règles de vie extrêmement rigoureuses. Le Maître ayant refusé, Devadatta se retira avec ses acolytes en proclamant bien haut que son cousin prêchait une vie de luxe et d'abondance indigne de véritables religieux. Cela provoqua de graves perturbations au sein de la Communauté jusqu'à ce que Śāriputra et Maudgalyāyana eussent ramené les brebis égarées au bercail. Devadatta en fut gravement malade de dépit. Désirant revoir le Buddha, il se mit en route mais, alors qu'il se baignait dans une mare, la terre s'ouvrit et il fut précipité au plus profond des enfers, l'Avīci.

Aṅgulimāla

Si la grandeur du Maître excita la jalousie et la haine d'un Devadatta, elle convertit, par contre, un brigand aussi cruel qu'Aṅgulimāla. Celui-ci opérait dans la forêt Jālinī, au Kośala, et il avait la détestable habitude de couper les doigts de ses victimes pour s'en faire une guirlande, d'où son nom. Sa tête ayant été mise à prix par le roi, sa mère se rendit auprès de lui pour l'avertir du danger. Aveuglé par la cruauté, il allait

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la tuer lorsque le Buddha, qui avait deviné son intention, parut devant lui afin de l'empêcher de commettre un matricide. Le bandit se rua à la poursuite du Bhagavant, mais celui-ci employa un artifice magique qui surprit si bien Aṅgulimāla qu'il se convertit et entra dans le *Saṃgha*. Pris de remords, il résolut de vivre dans l'austérité et lorsque, pendant ses tournées d'aumônes, les gens qui l'avaient reconnu lui jetaient des pierres et l'accablaient de mauvais traitements, il les supportait patiemment en pénitence de ses crimes passés. Sa vertu devint telle qu'il accomplit des miracles à son tour, mais ses austérités abrégèrent sa vie.

Nanda

Nanda était un demi-frère du Buddha. Ordonné moine contre son gré le jour même de son mariage avec la belle Janapadakalyāṇī, il languit et dépérit, soupirant sans cesse après sa bien-aimée dont le cher souvenir occupait tout son esprit. Devinant cela, le Bhagavant le mena dans une forêt où il lui montra une vieille guenon au poil roussi par un incendie, puis au ciel des Trayastriṃśa, où ils rencontrèrent de merveilleuses nymphes. Interrogé par le Buddha, Nanda reconnut qu'il y avait autant de différences entre la guenon et Janapadakalyāṇī qu'entre celle-ci et les filles du Ciel et, dès lors, sa pensée fut débarrassée du tourment d'amour qui l'obsédait. Il devint bientôt *arhant* et fut loué par le Maître pour l'énergie avec laquelle il contrôlait ses sens.

Revata

Le cas de Revata ressemble en quelque manière à celui de Nanda. Ce jeune frère de Śāriputra était encore un enfant lorsque sa mère, craignant de le voir suivre l'exemple de son aîné et la laisser seule, fit célébrer son mariage. Le jour des noces, on lui souhaita de vivre aussi longtemps que sa grand'mère, vieille décrépite, rendue hideuse et infirme par l'âge. L'idée que sa jeune et jolie femme deviendrait ainsi frappa d'horreur l'esprit de Revata qui, sous un prétexte quelconque, quitta la cérémonie et s'enfuit. Il rejoignit un groupe de moines qui lui donnèrent aussitôt l'ordination. Revata demeura longtemps à méditer dans une forêt d'acacias et parvint ainsi à la condition d'*arhant*. Plus tard, le Buddha célébra en lui le meilleur des ascètes forestiers.

Upasena

Comme Revata, Upasena était un frère cadet de Śāriputra. Son zèle pour la prédication était tel qu'il réunit bientôt autour de lui de nombreux disciples auxquels il imposa une vie austère. Un jour qu'il se reposait dans la caverne où il avait élu domicile, il fut mordu par un serpent venimeux. Sentant sa fin toute proche, il appela son frère et ses amis et demanda à

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

être transporté à l'air libre pour y mourir. Quelques instants plus tard, il expira et son corps se dissipa aussitôt dans l'air comme une poignée de menue paille que le vent disperse. Le Buddha le citait en exemple pour le soin rigoureux avec lequel il observait les règles de la discipline.

Cūḍapanthaka

Cūḍapanthaka était le plus jeune de deux frères qui étaient entrés tous deux dans le *Saṃgha* mais, tandis que l'aîné, intelligent et actif, dirigeait et instruisait tout un groupe de disciples, le cadet était si stupide, si rebelle à l'étude du *Dharma*, que Mahāpanthaka en eut honte et lui demanda de retourner à la vie laïque. Le Buddha rencontra alors le pauvre homme désolé de devoir prendre une telle résolution et lui conseilla de s'asseoir face à l'orient, puis de s'essuyer le visage avec un linge propre. Cūḍapanthaka suivit ces conseils et atteignit du coup la dignité d'*arhant* et la connaissance complète du *Dharma* et du *Tripiṭaka*, tandis que le linge se chargeait des impuretés qui avaient jusque-là obscurci son esprit. Il devint bientôt célèbre par la profondeur de ses méditations et l'ampleur de ses pouvoirs magiques. Il lui arrivait ainsi de créer en même temps mille formes magiques, toutes différentes les unes des autres.

Dravya Mallaputra

Dravya Mallaputra fut ordonné moine alors qu'il était encore un jeune enfant, ce qui ne l'empêcha pas de devenir *arhant* peu après. Il s'occupait de désigner aux moines les logements qui leur étaient réservés pour la nuit et de les mener aux endroits où des repas étaient préparés à leur intention. Pour éclairer ceux qui arrivaient tard, à la nuit tombée, il mettait le feu à ses doigts qui brûlaient comme des torches. Ayant suscité la haine de mauvais moines, ceux-ci machinèrent contre lui deux graves accusations, d'abord d'avoir séduit une nonne, puis d'avoir entretenu des relations coupables avec la femme d'un fidèle laïc, mais son innocence fut aisément reconnue. Il fut proclamé par le Bhagavant le premier des intendants, de ceux qui s'occupent de loger et de nourrir les moines. La légende le fait naître au milieu du bûcher funéraire qui consumait le corps de sa mère, où on le trouva, vivant, aux milieu des cendres.

Rāṣṭrapāla

Rāṣṭrapāla naquit dans une très riche famille des Kuru et vécut toute sa jeunesse dans le luxe et l'abondance. Ayant entendu le Buddha prêcher, il résolut de se faire moine, mais ses parents s'y opposèrent rigoureusement jusqu'à ce qu'il les eût menacés de se laisser mourir de faim. Plus tard, il revint mendier chez eux, mais ils ne le reconnurent pas et le repoussèrent durement. Rāṣṭrapāla demanda alors à la servante de lui donner un peu

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de riz rassis qu'elle allait jeter. L'humble femme le reconnut, accéda à son désir et courut avertir ses maîtres. Ses parents et ses femmes se précipitèrent et essayèrent à nouveau de le ramener à eux, les premiers en étalant devant lui leurs richesses, les secondes en déployant leurs charmes, mais ce fut peine perdue, et Rāṣṭrapāla, demeuré ferme devant leurs tentatives de séduction, leur prêcha le *Dharma*.

Subhadra

On ne saurait mieux terminer cette liste déjà longue qu'en résumant l'histoire de Subhadra, Celui-ci était un brahmane du plus haut rang qui avait embrassé la carrière d'ascète errant. Il était à Kuśinagara quand le Buddha y passa, lors de son dernier voyage. Ayant appris que le Maître était sur le point de mourir, il se rendit auprès de lui et le vit étendu au pied des fameux arbres *śāla*. Il demanda à Ānanda la permission de le voir, mais par trois fois cette faveur lui fut refusée. Enfin, le Buddha lui-même entendit la requête de Subhadra et le fit appeler. A la suite de leur brève entrevue, le brahmane reconnut la vérité du *Dharma* et Ānanda l'ordonna moine sur le champ à la demande du Bhagavant expirant. Il fut ainsi le dernier disciple converti par celui-ci.

Bien d'autres moines importants vécurent dans l'entourage du Buddha, mais nous ne pouvons ici que citer leurs noms. Les uns se signalèrent par leurs vertus éminentes, comme Aśvajit, Mahānāman, Vāṣpa et Bradrika, qui, avec Ājñāta Kauṇḍinya, forment le groupe des cinq premiers disciples, le groupe des Cinq Heureux, Bhadravargīya ; ou les trois frères Kāśyapa, ascètes brahmaniques résidant avec leurs nombreux disciples l'un à Uruvilvā, le second au bord de la rivière (*nadī*) Nairañjanā et le dernier à Gayā, et qui se convertirent en masse ; ou Yaśas, Piṇḍola Bhāradvaja, Vāgīśa le poète, Vākula, Śaivala, Pilindavatsa, etc... Les autres, au contraire, n'ont laissé qu'un mauvais souvenir, comme l'avide Upanānda et les fameux moines du groupe des six, Ṣaḍvargīya, dont les noms varient selon les traditions et que le *Vinayapiṭaka* nous montre si souvent occupés à tourner à leur profit les règles de la discipline, faisant ainsi preuve d'une intelligence maligne autant que profonde. Les récits de leurs aventures ne manquent ni de pittoresque ni d'humour, ce qui leur confère un certain charme et rend presque sympathiques ces personnages roués, auxquels la tradition a voulu faire jouer le rôle de boucs émissaires.

II. — Les nonnes

Mahāprajāpatī Gautamī

La Communauté qui entourait le Buddha ne comptait pas que des moines, car le Bhagavant permit aux femmes d'embrasser l'austère vie

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

monastique. La plus célèbre des nonnes, celle aux instances de qui l'on doit en fait la création de l'ordre des *Bhikṣuṇī*, est Mahāprajāpatī Gautamī. Sœur cadette de Mahāmāyā, elle remplit auprès du jeune Siddhārtha Gautama le rôle de mère adoptive avec un dévouement admirable. Quand elle fut devenue veuve, elle demanda au Buddha de fonder une Communauté de nonnes dont elle ferait partie ainsi que d'autres femmes pieuses, mais elle se heurta à un ferme refus. Nullement découragées, elle et ses compagnes se firent raser la tête, revêtirent de grossières robes jaunes semblables à celles des moines et suivirent le Bhagavant à pied de Kapilavastu à Vaiśālī. Ayant essuyé un nouveau refus, elles s'adressèrent à Ānanda qui intercéda pour elles auprès du Maître. Celui-ci résista d'abord, puis finit par accepter de mauvaise grâce, en décidant que les nonnes devraient se soumettre à une discipline particulièrement sévère. Ceci ne découragea pas Mahāprajāpatī Gautamī ni ses dévotes compagnes, qui furent ordonnées. Elle atteignit bientôt à la dignité d'*arhant* et mourut peu après. Ses funérailles furent le théâtre de faits miraculeux qui prouvèrent sa sainteté.

Kṣemā

Si Mahāprajāpatī Gautamī fut la fondatrice de l'ordre des nonnes, Kṣemā en fut la Supérieure. Epouse principale du roi Bimbisāra, belle et coquette, elle refusa d'abord de rencontrer le Buddha, craignant que ce dernier ne parle avec mépris de sa beauté, mais le roi finit par la persuader de se rendre auprès du Bhagavant. Celui-ci fit alors apparaître à ses yeux une nymphe céleste d'une merveilleuse beauté qui, après avoir brillé de tout l'éclat de sa jeunesse, prit peu à peu l'aspect d'une femme mûre, âgée, puis décrépite, et enfin d'un cadavre. Voyant Kṣemā épouvantée, le Buddha lui adressa un sermon concernant la vanité de la convoitise et la convainquit si bien qu'elle demanda à entrer dans le *Saṃgha*. Le roi ayant accepté, elle fut ordonnée nonne et devint bientôt célèbre pour sa profonde sagesse. Parée de toutes les vertus, la tradition vit en elle le plus haut idéal féminin, la nonne par excellence.

Utpalavarṇā

Utpalavarṇā dispute presque à Kṣemā la prééminence parmi les *bhikṣuṇī*. Fille d'un riche banquier de Śrāvastī, sa beauté était telle que tous les nobles et les bourgeois des pays environnants briguaient sa main. Craignant, en choisissant l'un d'entre eux, d'offenser les autres, son père lui conseilla de ne pas se marier et de quitter le monde. En fille obéissante, elle accepta et fut ordonnée nonne. Peu après, alors qu'elle allumait une lampe dans la salle de réunion du chapître, elle fixa si bien la flamme qu'elle entra en méditation et acquit la condition d'*arhant*. Elle devint rapidement experte en l'art des transformations surnaturelles.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XV. — Begrām (Gandhāra). Fragment de tête du Buddha (IIIe s.). Schiste
Musée Guimet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kṛṣāgautamī

C'est une bien touchante histoire que celle de Kṛṣāgautamī. Née dans une pauvre famille de Śrāvastī, elle fut mariée à un homme riche et soumise aux vexations et aux mauvais traitements de sa belle-mère. Elle eut un enfant, mais celui-ci mourut en bas âge et la jeune mère, folle de douleur, s'enfuit avec le cadavre de son bébé, cherchant partout un remède qui le fît revenir à la vie. Elle rencontra enfin le Buddha et celui-ci lui conseilla de lui apporter un grain de moutarde provenant d'une maison où la mort ne fût jamais encore entrée. Elle comprit bientôt l'impossibilité d'une telle chose, se résigna à abandonner le petit cadavre à son sort et devint nonne.

On pourrait encore citer Patācārā qui, après avoir perdu successivement son mari, ses enfants et ses parents, erra, l'esprit égaré, jusqu'au moment où le Bhagavant lui rendit l'intelligence et lui offrit le refuge du *Saṃgha*, ou Bhadrā Kāpilānī, femme de Mahākāśyapa, et qui partagea sa vie austère jusqu'au jour où elle entra à son tour dans la Communauté, ou encore Bhadrā Kuṇḍalakeśā, qui fut d'abord une nonne des Nirgrantha et fut convertie au Bouddhisme par Śāriputra.

III. — Les laïcs

A côté du *Saṃgha*, ainsi formé d'hommes et de femmes qui avaient renoncé aux vains plaisirs du monde, il y avait aussi la foule des fidèles laïcs qui entretenaient la Communauté des moines et des nonnes par les dons de nourriture, de vêtements, de logements, etc... Ces deux sociétés vivaient en étroite symbiose, échangeant les biens matériels nécessaires à la vie des religieux contre l'enseignement du *Dharma* dispensé par ceux-ci. Parmi ces dévots et souvent généreux donateurs, il en est dont le souvenir a mérité d'être conservé par la tradition, et l'on ne saurait parler des disciples du Buddha sans évoquer les plus importants d'entre eux. Disciples, ils le furent car, s'ils ne se soumirent pas à la rude discipline monastique, ils furent des auditeurs assidus et attentifs des sermons prêchés par le Bhagavant, si bien que la semence du *Dharma* ainsi déposée dans leur esprit dut germer plus vite, chez certains d'entre eux, que dans la pensée des moines médiocres, paresseux ou roublards.

Anāthapiṇḍika

Le plus célèbre d'entre eux est certainement Anāthapiṇḍika, un riche banquier de Śrāvastī. Il rencontra le Buddha pour la première fois à Rājagṛha, où il était venu pour affaires, et l'invita à passer la saison des pluies chez lui. A son retour à Śrāvastī, il acheta le parc du prince Jeta

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en en couvrant le sol de pièces d'or et le fit aménager de façon à ce qu'il pût servir de résidence au *Saṃgha*. Ce fut le fameux Jetavanārāma, qui fut inauguré par des fêtes somptueuses. En plus de cette généreuse donation, il nourrissait chaque jour une centaine de moines, sans compter les miséreux, les orphelins, les invalides, etc. dont il avait accepté la charge. Le Buddha lui prêcha de nombreux *Sūtra* et Anāthapiṇḍika connaissait si bien la Doctrine que, dans une discussion avec des ascètes hétérodoxes, il réduisit ses adversaires au silence en critiquant leurs opinions et en exposant le *Dharma*. Il mourut avant le Bhagavant, avant même Śāriputra qui assista à ses derniers instants. Il renaquit aussitôt au ciel des Tuṣita d'où il descendit, la nuit suivante, pour rendre visite au Buddha.

Trapuṣa et Bhallika

Les deux premiers disciples laïcs furent les marchands Trapuṣa et Bhallika, qui rencontrèrent le Bhagavant méditant sous un arbre peu après la Bodhi. Avertis par une divinité, ils lui offrirent un repas de riz et de miel dans un bol qui fut fourni par les quatre dieux gardiens des points cardinaux. Le Maître les récompensa de leur générosité en leur donnant huit poignées de ses cheveux, que les deux amis conservèrent comme une précieuse relique. Plus tard, Bhallika entra dans le *Saṃgha* et devint un *arhant*.

Bimbisāra

Le roi de Magadha, Bimbisāra, fut aussi un grand ami du Buddha. Il avait rencontré Śākyamuni peu avant la Bodhi, alors que le jeune ascète passait par Rājagṛha, et lui avait demandé de revenir dès qu'il aurait atteint l'Eveil. Le Bhagavant tint sa promesse et fut reçu magnifiquement par le roi qui lui donna le Veṇuvana comme résidence. Depuis ce jour, Bimbisāra protégea le *Saṃgha* et aida de tout son pouvoir au développement du *Dharma*. Son fils Ajātaśatru, agissant sur les conseils du méchant Devadatta, complota contre lui mais, lorsque cette machination eût été découverte, Bimbisāra, au lieu de châtier le coupable, abdiqua en sa faveur. Devadatta poussa le nouveau roi à faire assassiner son père et le vieux souverain fut condamné à mourir de faim.

Ajātaśatru

Ajātaśatru aida ensuite son mauvais conseiller dans ses intrigues ourdies contre la vie du Buddha jusqu'à ce que, pris de remords, il l'eût chassé. Tremblant de honte et de peur, il refusa longtemps de se rendre

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

auprès du Bhagavant, mais il finit par céder aux arguments du bon médecin Jīvaka. Le Maître ne lui témoigna aucun ressentiment et Ajātaśatru se repentit et se convertit. A partir de ce jour, il protégea et aida le *Saṃgha* et montra envers le Buddha le plus profond respect. Par ailleurs, la tradition nous le peint comme un prince guerrier, qui combattit le roi Prasenajit de Kośala, conquit le pays des Vṛji grâce à la fourberie de son ministre, le brahmane Varṣakāra, et fonda Pāṭaliputra, future capitale du puissant empire du Magadha. Il fut tué par son fils Udāyin, qui était né le jour même où Bimbisāra expirait dans sa prison et représente ainsi l'instrument de la justice immanente si chère au Buddhisme.

Prasenajit

Prasenajit, roi de Kośala, était le beau-frère et l'ami de Bimbisāra. Très tôt, il se convertit au Bouddhisme et lui accorda une aide et une protection qui ne se démentirent jamais. Il rencontra souvent le Buddha et écouta ses sermons, discutant avec lui dans la plus franche amitié. Nombreux sont les *Sūtra* qui nous ont conservé le souvenir de ces entretiens. Pour être lié plus étroitement à la famille du Bhagavant, il demanda en mariage une princesse des Śākya, mais ceux-ci, blessés dans leur orgueil, lui envoyèrent à la place une esclave déguisée. Plus tard, le roi apprit qu'il avait été joué et seul le Buddha put calmer sa colère. Le fils né de cette union, Virūḍhaka, se vengea cruellement de cette offense en massacrant les Śākya lorsqu'il fut monté sur le trône. Un coup d'Etat fomenté par son général en chef mit fin au règne de Prasenajit, qui dut s'enfuir à Rājagṛha chercher refuge auprès d'Ajātaśatru. Il mourut d'épuisement aussitôt après son arrivée et le roi du Magadha lui fit de splendides funérailles.

Jīvaka

De condition plus humble était Jīvaka. Fils d'une courtisane de Rājagṛha, il fut abandonné aussitôt après sa naissance, placé dans un panier et jeté sur un tas de poussière où il fut recueilli par le prince royal Abhaya, que certaines sources désignent comme son père naturel, et qui l'éleva. Devenu grand, il alla à Takṣaśilā étudier la médecine pendant sept ans. De retour à Rājagṛha, son père adoptif l'établit dans son propre palais et lui procura la clientèle de la cour. Ayant guéri le roi Bimbisāra d'une fistule, il fut généreusement récompensé et nommé médecin attitré du roi, de son gynécée et du *Saṃgha*. Il devint donc le médecin personnel du Buddha. Son habileté le rendit célèbre dans toute l'Inde et c'est ainsi qu'il dut se rendre à Ujjayinī pour soigner le roi Caṇḍapradyota. Il aimait tellement entendre la prédication du Bhagavant qu'il fit construire sur ses

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

terres le monastère d'Ambavana et en fit don à la Communauté. Beaucoup de pauvres gens, malades et incapables de payer, entraient dans le *Saṃgha* afin de bénéficier gratuitement de ses soins. A sa demande, le Buddha refusa désormais l'ordination aux gens souffrant de certaines maladies.

Viśākhā

Il y eut aussi, parmi les fidèles laïcs, de pieuses femmes dont la plus célèbre est Viśākhā. Née à Bhadrika, dans le pays d'Aṅga, elle n'avait que sept ans lorsqu'elle rencontra le Buddha pour la première fois et se convertit. Plus tard, elle suivit ses parents à Sāketā, puis se maria et alla résider à Śrāvastī avec son mari, fils de Mṛgāra, un banquier de cette ville. Son beau-père étant un adepte des Nirgrantha, il y eut d'abord quelques dissensions entre eux mais elle parvint à le convertir au Bouddhisme, ce dont il lui fut ensuite profondément reconnaissant. Sa vertu et sa ferveur religieuse furent récompensées de son vivant et son existence est décrite comme un bonheur idéal : demeurée fort belle et d'aspect juvénile jusque dans l'extrême vieillesse, tout en conservant une force physique extraordinaire, elle fut comblée d'enfants, de petits-enfants et d'arrière-petits-enfants, suprême félicité de la femme indienne, et vécut dans la richesse, entourée d'honneurs. Chaque jour, elle invitait chez elle cinq cents moines à déjeuner, puis allait écouter les sermons du Buddha et s'enquérait des besoins des membres de la Communauté. Elle fit enfin construire dans le Pūrvārāma le monastère du Mṛgāramātuḥ prāsāda.

Āmrapālī

Āmrapālī était une courtisane de Vaiśālī. La légende veut qu'elle soit née spontanément dans le verger royal et qu'un jardinier l'ait trouvée au pied d'un manguier, d'où son nom. Très belle et très riche, elle devint une fidèle fervente du Buddha et lui fit don d'un monastère construit dans son propre jardin, le fameux Āmrapālīvana. Du roi Bimbisāra, elle eut un fils, Vimala Kauṇḍinya, qui devint un moine éminent. L'ayant entendu prêcher un jour, elle se fit nonne, médita sur l'impermanence et atteignit la condition d'*arhant*.

IV. — Les *Jātaka*

Bien d'autres dévots laïcs des deux sexes et de conditions fort variées, princes, bourgeois, gens du peuple, ont mérité que la tradition gardât le souvenir de leur piété et de leur générosité, mais nous ne pouvons songer à raconter ici l'histoire de chacun.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Comme ce bref aperçu le laisse entrevoir, beaucoup de ces personnages peuvent avoir existé mais, très tôt, l'imagination populaire a tissé autour de chacun d'eux les fils dorés de la légende. Encore n'avons-nous aucunement fait allusion aux récits des existences antérieures dont on les a abondamment pourvus. Il était naturel, en effet, que l'on s'interrogeât sur les détails des vies qu'ils avaient traversées autrefois, dans l'intention d'y découvrir les raisons des événements heureux ou malheureux de leur existence présente. De ce besoin découle l'énorme recueil de contes qui a nom *Jātaka*. On cherchait aussi à savoir ce qu'ils étaient devenus après leur mort, s'ils avaient atteint le Nirvāṇa, en quel ciel — ou en quel enfer — l'inexorable loi de la rétribution des actes les avait conduits. Les légendes dont sont revêtus tous ces personnages ont donc retenu dans leurs filets d'innombrables contes bien antérieurs à l'apparition du Boudhisme et qui, sans cela, eussent été sans doute perdus pour nous et notamment pour les folkloristes.

L'intérêt de ces récits ne se limite cependant pas là. A côté des légendes, toutes parées de faits merveilleux, il y a aussi nombre d'éléments qui nous renseignent sur l'histoire et surtout sur la société au sein de laquelle le Bouddhisme a pris naissance. Il y a là une mine de documents d'une richesse immense concernant la structure sociale, les métiers, la vie économique et politique, les mœurs, les coutumes, les idées, les préjugés, et jusqu'aux moindres détails de la vie matérielle. Or cette mine, si précieuse pour le sociologue et pour l'historien, n'a jusqu'ici été exploitée que superficiellement, pour une bonne part en raison de sa richesse même, qui décourage les efforts des chercheurs spécialisés, trop peu nombreux.

Sans entrer dans les détails, il est un fait qui se dégage de cet ensemble de documents, fait qui a d'ailleurs été reconnu depuis longtemps et interprété de façon souvent tendancieuse, c'est l'universalité du Bouddhisme. Que ce soit parmi les moines et les nonnes, ou parmi les fidèles laïcs, on trouve représentées toutes les classes de la société : des brahmanes et des rois, des princes et des marchands, des artisans et des cultivateurs, et jusqu'à des esclaves. Certains ont voulu voir là un épisode de la lutte des classes si chère au Marxisme, une réaction des castes inférieures contre la domination des brahmanes, d'autres plus précisément une réaction de la caste noble contre la caste sacerdotale. C'est oublier que les trois principaux disciples, Śāriputra, Maudgalyāyana et Mahākāśyapa, lequel prendra en fait, et avec quelle énergie, la direction du *Saṃgha* après la mort du Buddha, étaient des brahmanes. Une étude attentive des documents montre au contraire que le Bouddhisme ancien se désintéresse de la société laïque, Ce n'est ni au brahmane, ni au noble, ni au bourgeois, ni à l'esclave qu'il s'adresse, mais à l'homme dépouillé de sa défroque sociale, laquelle varie considérablement d'une existence à l'autre comme il se plait tant à le répéter. Derrière l'homme même, il s'adresse à l'être vivant, à ce quelque

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

chose qui transmigre et évolue, passe par les états d'homme et de dieu, d'animal et de damné. Il s'adresse à l'individu, en qui il voit le seul responsable de ses actes accomplis consciemment. Le Bouddhisme fut en effet sans doute la première doctrine à concevoir clairement et à soutenir l'idée de la responsabilité consciente et individuelle, en un temps où, et pour de longs siècles encore sur toute l'étendue du globe, il était reconnu légitime de châtier avec le coupable sa famille entière et de punir des délits commis involontairement. Voilà la raison profonde de l'universalisme bouddhique, qui transparaît si bien dans l'extrême diversité des conditions sociales de ses premiers adhérents.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Aśoka et l'expansion bouddhique

par

Jean FILLIOZAT

La tradition bouddhique fait volontiers d'Aśoka, après les rois qui ont accueilli favorablement le Buddha lui-même, le grand patron de la Communauté et le souverain qui s'est efforcé d'en diffuser la Doctrine. Les nombreux édits d'Aśoka, retrouvés gravés sur rochers ou sur colonnes depuis l'Afghanistan jusqu'au Maisūr (1), corroborent cette tradition tout en permettant de mieux comprendre l'action du grand roi qui, certes, était plus proche de la Communauté bouddhique que d'aucune autre, mais n'en restait pas moins dans sa fonction de prince gardien du bon Ordre général sur la Terre, lequel n'était pas un Ordre exclusivement bouddhique.

Par ses inscriptions nous n'avons pas toute l'histoire de son règne. Nous n'en avons qu'une partie, mais nous avons bien plus qu'une suite d'événements : nous tenons un témoignage direct, une confession et une déclaration d'intentions et de décisions. C'est la pensée même du souverain qui nous est livrée par lui-même et non pas, comme en tant d'autres cas, à travers les louanges officielles d'un panégyriste en fonctions ou les relevés d'un annaliste ultérieur.

On sait ce qu'il dit en termes simples et nets et qu'il fait graver dans tout son empire : alors qu'il était déjà sacré roi depuis huit ans accomplis, il a conquis la province du Kaliṅga, sur le golfe du Bengale, et il l'a conquise par la force, mais il a été profondément frappé des horreurs de la guerre. Meurtre, mort, captivité, les laïcs, les brahmanes, les religieux de

(1) *Cf. infra*, la liste des Edits d'Asoka.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

toutes les communautés, les gens vertueux et bons, tous les hommes les ont subis ou les ont vu subir à leur prochain. Désormais, il ne veut plus de conquête par la force mais par le Dhamma, un dhamma qui consiste en un bon Ordre universel, qu'il travaille à établir dans ses Etat, et qu'il fait conseiller aux autres rois.

Malgré la similitude du mot Dhamma, malgré la prédilection personnelle d'Aśoka pour le Bouddhisme, il ne s'agit pas en l'occurence de la Loi bouddhique, laquelle ne concerne pas l'organisation des Etats et de la société, mais consiste en une prise de conscience de la vanité des choses du monde et en une adhésion à la discipline qui éteindra l'attachement à elles. Il s'agit de ce que, dans ce monde, pour qu'il soit meilleur tout en restant vain, pour que la douleur y fasse place au bien-être et à la sécurité, un roi responsable doit ordonner. Car le roi, d'après l'idéal social brahmanique, que le Bouddhisme ne rejette ni ne remplace, est le représentant sur la Terre du souverain des dieux dans le Ciel, des dieux que les vieux textes canoniques pāli montrent chaque année réunis en assemblée, sous leur chef et sous un Brahma manifesté à eux, pour s'assurer de la bonne marche du Monde. A cet égard, la Doctrine bouddhique n'institue rien de nouveau en soi, mais elle s'offre comme un moyen de choix pour réaliser cet idéal. Elle ne revendique pas l'invention de la charité et de la compassion, dont elle fait au contraire des situations où se plaît Brahma, mais elle est propice à leur développement pour le bonheur temporel dans l'attente de l'affranchissement des liens de l'existence. Aussi les dieux veillent-ils, avec Brahma au-dessus d'eux, à la Loi bouddhique en même temps qu'à l'Ordre de la nature.

C'est dans cet esprit qu'Aśoka conduit son action. Aussitôt après la conquête du Kaliṅga il s'est apparemment convaincu que le Bouddhisme, qui dénonce sans cesse la douleur du monde, était la voie à suivre personnellement pour y échapper et il est devenu fidèle laïc. Il atteste qu'il n'a pas eu beaucoup de zèle pendant un an, mais progressivement il s'est rapproché de la Communauté, il en a suivi les pratiques, partant en pérégrination pendant tout le temps qu'un moine bouddhique est astreint à le faire. Il n'a pas pour autant renoncé au monde et à ses devoirs. Il a scrupuleusement fait calculer, par ses astronomes brahmaniques, la durée précise de sa pérégrination bouddhique. Il a interdit progressivement les mises à mort d'animaux pour sa propre table et même dans l'ensemble de ses Etats mais, en ce cas, seulement aux dates brahmaniques importantes. Il a recommandé occasionnellement des lectures de textes bouddhiques, mais bien plus souvent la paix et les bonnes mœurs. Il a entrepris un pèlerinage au lieu où le Buddha avait atteint l'Eveil, mais ordonné des travaux d'intérêt public et institué un contrôle de la vie pacifique du pays. Il a envoyé conquérir à l'esprit du Dhamma les princes étrangers, mais,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

là où il précise, nous voyons qu'il a fait porter chez eux des secours pour les hommes et les bêtes. Chaque fois qu'il est question des choses bouddhiques dans ses édits, c'est à propos de son activité personnelle, sauf lorsqu'il recommande aux autres des lectures de textes. Chaque fois qu'il parle au peuple ou pour le peuple, c'est un idéal de bonne conduite qu'il propose, non l'adhésion à une doctrine déterminée et, de fait, il manifeste le souci d'assurer la paix entre toutes les sectes. Pour lui-même bouddhiste, il veut être pour tous, roi impartial et bon.

Mais il n'est pas douteux que, prêchant d'exemple, il ait favorisé, en croyant, la propagation de la Loi bouddhique, tout en prenant, en roi, les mesures autoritaires d'établissement d'un Bon Ordre temporel général. Il l'a favorisée indirectement par la position qu'a pu prendre dans sa capitale le vénérable Tissa Moggaliputta, dont il s'était fait disciple. Tissa, par la réunion du troisième grand Concile en cette capitale, Pāṭaliputra, a mis un terme à des querelles de sectes formant divisions au sein de la Communauté. De son côté, le roi a promulgué un édit contre les moines qui rompraient l'unité de la Communauté et qui devraient être revêtus de vêtements blancs, c'est-à-dire qui n'auraient plus le droit de porter la robe jaune du moine authentique.

Selon la « Grande Chronique » de Ceylan, le *Mahāvamsa* (chap. XII), c'est Tissa, après son succès du Concile, qui s'est occupé directement de la propagation de la Loi au-delà des territoires où elle était déjà établie. Nous avons la liste des noms et des destinations des missionnaires choisis.

Majjhantika a été envoyé au Kashmīr et au Gandhāra, c'est-à-dire dans la région Nord-Ouest de l'empire ; Mahādeva au Mahisamaṇḍala, c'est-à-dire au « district du Buffle », le Maisūr actuel, au Sud ; Rakkhita au Vanavāsa, « Séjour des Jungles », au Sud également, dans la partie Nord du pays Kannaḍa ; Dhammarakkhita, un « grec » (*yonà*), en Aparāntaka, c'est-à-dire à l'Ouest, au Gujrāt ; Mahādhammarakkhita au pays marathe, au Sud-Ouest ; Mahārakkhita au « pays grec » ; Majjhima dans les régions himālayennes ; Soṇa et Uttara dans la « Terre de l'Or », vraisemblablement la Birmanie, voire l'ensemble de la péninsule indochinoise et malaise ; enfin Mahinda à Ceylan.

Les divers pays de cette énumération sont : les uns soumis à l'autorité d'Aśoka, les autres étrangers. Toutefois, en ce qui concerne le « pays grec », il peut aussi bien s'agir du pays grec dépendant d'Aśoka que des royaumes grecs autonomes. Les inscriptions nous font connaître les deux. Le deuxième édit sur rocher nomme, parmi les rois des pays limitrophes de l'empire, le roi grec Antiochus et le treizième édit encore cet Antiochus et quatre autres rois grecs après lui : Ptolémée, Antigone, Magas et Alexandre. Ce sont bien là les souverains des royaumes en lesquels s'étaient divisées les conquêtes d'Alexandre le Grand. Mais le texte continue en

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ajoutant à la liste de ces princes étrangers, ceux des royaumes tamouls de l'Extrême-Sud de la péninsule et Ceylan, puis en passant à l'énumération de quelques peuples qu'il caractérise comme étant « ici dans le domaine royal » (*idha rājavisayamhi*) et en tête desquels sont nommés ensemble des Grecs et des Kamboja : *Yonakamboja*.

*
* *

Que des Grecs aient pu être soumis à un roi indien avait paru difficile à admettre à des hellénistes comme W.W. Tarn qui émettait des doutes à ce sujet en 1938, encore qu'un demi siècle plus tôt, Senart ait déjà remarqué, en publiant les inscriptions d'Aśoka, que les Grecs en question devaient être ceux des territoires que, selon le géographe grec Strabon, Séleucus avait cédés au grand-père d'Aśoka, Candragupta.

Les indications de Strabon étaient en effet formelles et précises. Il avait écrit (XV, 1,10 et 2,9) que la partie des provinces riveraines de l'Indus qu'Alexandre avait enlevée aux Arianoi, et qu'il avait peuplée de colonies grecques, appartenait du temps d'Eratosthène (276-194 av. J.-C.) à l'Inde, ayant été cédée par Seleucus Nicator à Candragupta, en garantie d'une convention matrimoniale et en échange de cinq cents éléphants. Aussi Jules Bloch pouvait-il reprendre, en 1950, ce qu'avait écrit en 1947 Alfred Foucher, à savoir qu'il ne serait pas surpris que l'exploration du pays de Jāguḍa ne vienne quelque jour démontrer la justesse de la conjecture de Senart. Le pays de Jāguḍa est la vallée de l'Arghand-āb, la rivière de l'Arachosie, en Afghanistan oriental où on pouvait localiser, près de l'actuelle Kandahar, l'Alexandrie d'Arachosie fondée par Alexandre. Et la découverte attendue par Foucher s'est produite précisément là, en avril 1958, sous la forme d'une inscription bilingue d'Aśoka en grec et en araméen, qui vient d'être publiée dans *Serie Orientale Roma* (tome XXI, 1958) et dans le *Journal Asiatique* (1958, 1).

Eratosthène et Strabon avaient donc raison : au temps du premier, contemporain un peu plus jeune d'Aśoka, l'ancienne colonie grecque relevait bien de l'Inde et Senart y avait cherché à juste titre les Grecs dépendant d'Aśoka. Nous voyons de plus aujourd'hui, grâce à l'inscription nouvelle qui date du milieu du IIIe siècle avant J.-C., que la culture hellénique s'y était fort bien maintenue depuis l'époque de la cession par Seleucus, laquelle remontait à 305 avant J.-C. Mais la langue grecque n'y était point seule langue officielle, l'araméen, un araméen contenant d'assez nombreux emprunts de mots iraniens, y était en usage comme dans toutes les provinces qui avaient fait partie du vaste empire Perse, où cette langue avait été celle de l'administration. Selon la conjecture de M. Benveniste, les Kam-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

boja, nommés par Aśoka concurremment avec les Yona, peuvent représenter les destinataires de la partie araméenne de l'inscription, placée immédiatement au-dessous de la partie grecque.

L'inscription, dans ses deux versions, est tout à fait conforme aux premiers édits sur roc d'Aśoka qu'elle appelle en grec *Piodassès*, tout comme ceux-ci l'appelaient *Piyadasi*. Elle manifeste la décision du roi de montrer aux hommes la « Piété » (grec) ou la « Vérité » (araméen) et d'établir la prospérité générale. Le roi s'abstient de faire tuer pour sa nourriture, ceux qui n'étaient pas maîtres d'eux-mêmes se maîtrisent, l'obéissance aux pères, aux gens âgés est observée et cette conduite sera plus profitable en tout. Il n'y a là aucune allusion spécifique au Bouddhisme. Ce n'est point une pratique religieuse, ni une discipline spécifique du Bouddhisme qui est imposée ou préconisée ; c'est une morale civile pour le bonheur des peuples et de tous les êtres tel qu'il doit être assuré dans un royaume bien ordonné. A la fin de sa vie, après vingt-six ans à dater de son sacre, le grand roi a d'ailleurs défini avec précision ce qu'il entendait par le Dhamma qu'il avait fait propager et contrôler par ses fonctionnaires :

Le Dhamma est bon, mais qu'est le Dhamma ?
C'est l'absence de mal, l'abondance de bien, la pitié, la libéralité, la véracité, la pureté.

2e EDIT SUR COLONNE

Quoiqu'ayant choisi pour sa voie propre la voie bouddhique, Aśoka n'a jamais voulu se servir de son autorité pour l'imposer. C'est à « toutes les sectes », il le précise dans le cinquième édit sur rocher, qu'ont affaire les surintendants du Dhamma qu'il a créés après treize ans de sacre.

Les dates elles-mêmes des édits et des actes auxquels il est fait allusion dans les édits nous confirment encore qu'il faut distinguer entre la propagation du Dhamma, idéal du Bon Ordre, par le roi en tant que souverain, et celle du Dhamma, Loi bouddhique à laquelle adhérait personnellement le roi, mais dont la diffusion restait la fonction de la Communauté. C'est, en effet, dans le temps où Aśoka était sacré depuis dix-huit ans que, selon la Grande Chronique de Ceylan, Tissa a envoyé ses missionnaires, alors que c'est après huit ans de sacre seulement qu'Aśoka avait commencé, d'abord avec peu de zèle — il le dit lui-même — à se rapprocher de la Communauté et que c'est après treize ans de sacre qu'il avait créé les surintendants du Dhamma pour les envoyer de toutes parts en tournées de cinq ans en cinq ans.

Mais rien n'a pu être plus favorable à la propagation du Bouddhisme que d'une part l'exemple royal personnel, d'autre part et surtout la bonne conduite ordonnée, l'idéal proposé à tous, idéal dont le Bouddhisme pouvait naturellement s'offrir comme une parfaite méthode de réalisation.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les Pèlerins chinois en Inde

par

Paul Lévy,

Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve section : Sciences Religieuses, à la Sorbonne, Ancien Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

A la mémoire de Prabodh Chandra Bagchi, à l'ami, à l'artisan de l'entente entre les peuples de l'Inde et de la Chine
P. L.

Préambule
extrait du
« MÉMOIRE
COMPOSÉ À L'ÉPOQUE DE LA GRANDE DYNASTIE T'ANG
SUR LES
RELIGIEUX EMINENTS
QUI ALLÈRENT CHERCHER LA LOI DANS LES PAYS D'OCCIDENT.
AU TEMPS DES T'ANG, YI-TSING, MAÎTRE DE LA LOI DES TROIS RECUEILS, A ÉCRIT CECI POUR OBÉIR À UN DÉCRET IMPÉRIAL »

« Considérons depuis les temps anciens dans le pays des Immortels [la Chine] *ceux qui ont été à l'étranger en faisant peu de cas de la vie et en se sacrifiant pour la Loi : le maître de la Loi, Hien* [Fa-hien], *le premier, ouvrit un chemin sauvage ; le maître de la Loi, Tchoang* [Hiuan-tsang], *pénétra ensuite par la vraie route. Dans le temps qui s'écoula entre ces deux hommes, il y en eut qui franchirent à l'Ouest la barrière de pourpre* [la Grande Muraille] *et marchèrent solitaires ; d'autres traversèrent la vaste mer et voyagèrent sans compagnon. Il n'était aucun d'eux qui n'appliquât toute sa pensée aux vestiges*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sacrés [ossements du Buddha, ses objets et les lieux de ses prédications, de ses miracles, des épisodes de ses vies antérieures] *et qui ne se prosternât de tout son corps* [« des cinq parties du corps » : front, deux bras, deux jambes touchant le sol] *en rendant les honneurs rituels ; tous comptaient revenir et reconnaître les quatre bienfaits* [ceux du père et de la mère, du Buddha, du maître instructeur] *en répandant l'espérance.*

« *Cependant la voie triomphante était semée de difficultés ; les lieux saints étaient éloignés et vastes. Pour des dizaines qui verdirent et fleurirent et pour plusieurs qui entreprirent, il y en eut à peine un qui porta ses fruits et qui donna des résultats véritables, et il y en eut peu qui achevèrent leur œuvre.*

« *La vraie cause en fut les immensités des déserts pierreux du pays de l'Eléphant* [l'Inde], *les grands fleuves et l'éclat du soleil qui crache son ardeur ; ou les masses d'eau des vagues soulevées par le poisson gigantesque* [le *king* des Chinois, le *makara* des Indiens], *les gouffres énormes et les flots qui s'élèvent et s'enflent jusqu'au ciel. En marchant solitaire au-delà des Portes de Fer* [cf. infra], *on circulait parmi dix mille montagnes et on tombait dans des précipices ; en navigant seul au large des Colonnes de Cuivre* [celles élevées par le général chinois Ma Yuan (viêt. : Mã-Viện) pour marquer sa victoire sur l'héroïque insurrection du Nord Viêt-Nam dirigée par deux héroïnes, les sœurs Trưng, dénommées par les Français les « Jeanne d'Arc tonkinoises], *on traversait les mille fleuves* [du Po-nan/Fou-nan, la Cochinchine et le Cambodge actuels, dont les nombreuses bouches du Mékong sont les « Mille Fleuves » du Chinois] *et on perdait la vie. D'autres étaient privés de nourriture pendant plusieurs jours, ou cessaient de boire durant plusieurs matins. C'est ce qu'on peut appeler avoir résolu d'anéantir le principe de son existence, écarter la bonne santé à force de peines et de fatigues. C'est pourquoi ceux qui partirent furent au nombre de plus de cinquante ; ceux qui subsistèrent furent à peine quelques hommes.*

« *Que si quelques-uns d'entre eux parvenaient à atteindre les contrées d'Occident, comme la grande dynastie des T'ang n'y a pas de monastères* [alors que beaucoup d'autres pays bouddhiques avaient le leur en terre sainte], *c'est dans les auberges où le vent les poussait qu'ils se reposaient ; c'est comme étrangers qu'ils passaient tous leurs loisirs ; ils n'avaient aucun lieu où s'arrêter avec confiance. C'est pourquoi, emportés par le courant et dispersés, ils tourbillonnaient comme les plantes aquatiques à la surface de l'eau. Rarement ils demeurèrent ensemble dans un même lieu.*

« *Comme leur corps ne jouissait pas du calme, comment leur vertu aurait-elle pu être haute ? Hélas ! en vérité, on peut louer leurs qualités et avec sincérité espérer transmettre leur renommée parfumée aux générations à venir...*» (Chavannes, *Rel. Em.* pp. 1-6).

INTRODUCTION

Le Nord-Est de l'Inde a beau confiner avec le Sud-Ouest de la Chine, les routes terrestres et les voies maritimes qui unissent les deux plus grands États du monde sont encore longues. En outre, autrefois, elles étaient des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

plus périlleuses. Certes, les voyages de l'un à l'autre pays furent, très tôt dans l'ère chrétienne, favorisés, facilités par l'existence de nombreux Etats bouddhisés jalonnant ces routes et ces voies. Ce sont, depuis le Nord-Ouest de l'Inde et le prestigieux Gandhāra, la double chaîne des royaumes créés autour des oasis de l'Asie Centrale, dont les plus orientales jouxtent celles des confins de l'Occident chinois. Ce sont, depuis les deltas de la côte Est et Sud de la péninsule indienne, les escales de Ceylan et de la Basse-Birmanie ; celles, beaucoup plus loin au-delà des mers, de l'immense Sumatra, de la longue presqu'île malaise, de l'ultra-méridionale Java, des deltas et des côtes de l'Indochine orientale.

LES ITINÉRAIRES

(a) LES ROUTES TERRESTRES

La plus ancienne route terrestre au temps de la dynastie chinoise des Han (11e s. A.C.-11e s. A.D.) traversait l'Asie Centrale, ce « cœur le plus profond de l'Asie » comme on l'a appelée, du fait qu'au cours des âges, elle fut le réceptacle de peuples et de cultures venant des divers orients asiatiques. Là, ils se sont perdus, comme le font ses grands fleuves, dans les sables de ses déserts immenses.

Au Nord de l'Asie Centrale et à l'Est du grand lac Balkash, deux chaînes de montagnes et l'énorme désert de Gobi la séparait de la Sibérie. Plus à l'Ouest et au Sud-Ouest du lac Issikoul, les montagnes que les Chinois appellent *T'ien Chan*, « les Monts Célestes », constituaient une arête centrale séparant les larges bassins du Syr Daria (l'Iaxartes des Anciens) qui va se jeter dans la mer d'Aral, des fleuves Tarim qui constituent les marécages du Lob-nor et de l'Amou-daria [l'ancien Oxus] qui, lui aussi, débouche dans l'Aral. Au Sud, les monts *Kouen-loun* des Chinois constituent une barrière importante limitant le Nord du plateau tibétain. Puis, au Sud-Ouest, ce sont les massifs himālayens (Karakorum, Pāmir, « le Toit du Monde », et Hindu-Kush) qui auraient longtemps barré la route de l'Inde si l'homme n'avait trouvé, très tôt, le moyen de les tourner par le Sud.

La route du Centre Asie, la plus fréquentée durant le premier millénaire de notre ère, passait par Tach-Kourghan, Kashgar, Khotan, Niya, Mirān et Touen-houang. C'est celle que le pèlerin chinois Hiuan-tsang emprunta à son retour de l'Inde. Car, à l'aller, il passa par la route située plus au Nord, celle de Ha-mi (5)*, Tourfān (6), Koutcha (8), Tachkent (11), Samarkand (12), qui rejoint la précédente à Koundouz. De là, on allait à Bactres (act. Balkh) (14) puis, après avoir traversé Bāmiyān (15), la vallée entourée des falaises neigeuses de l'Hindu-Kush, et le long de la vallée de la rivière Kabul, on atteignait Nāgarahāra (Jellālābād), Haḍḍa (17) et Puruṣapura [Peshāwar] (18). Deux autres routes menaient plus directement

(*) Les chiffres renvoient à la carte retraçant les itinéraires des pèlerins chinois de la Chine en Inde.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en Chine, mais elles présentaient de nombreuses difficultés tenant au terrain et aux peuples barbares qui l'habitaient. L'une traversait l'Assam, la Haute-Birmanie et le Yun-nan. L'autre passait par le Nepāl et le Tibet. Pour aller de l'Assam en Haute-Birmanie il y avait, comme maintenant, trois routes. La première longeait la vallée du Brahmapoutre jusqu'à la chaîne des Patkoi où, par des passes, elle atteignait la Haute-Birmanie. La seconde traversait l'État de Manipur jusqu'à la vallée de la Chindwin, un affluent important de l'Irrawady. La troisième, à travers l'Arakan, allait jusqu'à la vallée de l'Irrawady. Toutes ces routes se rencontraient sur la frontière birmane près de Bhamo, puis continuaient par-delà les montagnes, en traversant les vallées des grands fleuves des péninsules indochinoises jusqu'à Yun-nan-fou, l'actuelle Kun-ming. Hiuan-tsang, tandis qu'il était dans l'Est de l'Inde, a eu parfaitement connaissance de ce dangereux raccourci qu'il esquissa ainsi : « *A l'Est du Kāmarūpa* [l'Assam, dont la ville principale était alors Gauhati], *le pays est une série de montagnes et de hautes collines sans aucune ville importante et l'on atteint* (au pays) *des barbares du Sud-Ouest chinois dont les habitants sont apparentés aux Man et aux Lao. D'après les gens du lieu* [le Kāmarūpa], *les limites Sud-Ouest du Sseu-tchouan étaient distantes d'environ deux mois de voyage, mais que les monts et les fleuves étaient difficiles à traverser, et qu'il y avait de vapeurs pestilentielles, de serpents venimeux et de plantes vénéneuses.* »

La route par le Tibet ne fut possible qu'au VIIe siècle, quand le premier roi du Tibet unifié, Srong-btsan Sgam-po, se convertit au Bouddhisme et s'allia, par mariage avec des princesses, d'une part avec la Chine, et d'autre part avec le Nepāl. On n'a pas conservé de description détaillée de la route tibétaine. Cependant on sait, par un pèlerin chinois qui vint en Inde au début du VIIe siècle, qu'en s'éloignant des frontières chinoises, on traversait d'abord un désert, passait par les Portes de Fer (Darbend), le pays de Tokharestan (*T'ou-ho-lo*) et les pays des Barbares (*Hou*), pour atteindre enfin le T'ou-fan (Tibet). Cet itinéraire paraît extraordinaire, car c'est aller bien loin à l'Ouest, jusqu'aux Portes de Fer en Sogdiane et au Tokharestan, au-delà du Pāmir, pour atteindre un pays alors allié de la Chine, le Tibet, et situé non loin d'elle dans le Sud-Ouest. De même, pour se rendre en Inde, franchit-il les steppes centrales et l'Himālaya par une passe non loin de l'actuelle Simla. La voie normale de la Chine à l'Inde passant par le Tibet était celle qui traversait le Nepāl. Ainsi fit un Chinois quittant l'Inde pour retourner dans son pays. Mais c'était là une exception au regard de la fréquentation des autres routes de Chine en Inde, même les plus périlleuses d'entre elles, celles des mers dont il sera question après les exemples suivants relatifs aux difficultés des routes.

Leurs difficultés.

Au-delà de la Chine, Touen-houang et ses grottes fameuses (4), Fa-hien et ses compagnons eurent à traverser le grand désert de Gobi, « *le grand Fleuve de Sable* [des Chinois] *où il y a beaucoup de démons et de vents chauds ; ceux qui les rencontrent périssent tous comme un seul homme. Là,*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

il n'y a pas un oiseau dans l'air, ni un animal sur le sol. Et bien que l'on regarde tout alentour le plus sérieusement pour trouver où traverser, on ne sait pas où faire son choix, le seul signe ou indication étant les os desséchés des cadavres » (trad. Legge, p. 12). Quant à Hiuan-tsang, après avoir congédié ses deux compagnons dont l'un avait peur et l'autre était peu résistant, il se trouva seul pour poursuivre sa route dans l'Asie Centrale. Ayant perdu son cheval, il en acheta un nouveau et supplia Maitreya de lui envoyer un guide qui, effectivement, se présenta, jeune barbare et bouddhiste. Avec son guide, Hiuan-tsang entra dans une steppe aux herbes touffues; là il rencontra un vieil aborigène qui lui dit les dangers terribles qui l'attendaient plus loin. Comme le pèlerin demeurait inébranlable dans sa résolution, le vieillard lui donna sa vieille monture rousse qui avait fait plus de quinze fois le chemin de Ha-mi (la plus proche des oasis).

Dans ce maigre équipage, le moine et son guide atteignirent l'un des derniers avant-postes où veillaient les soldats gardiens des frontières chinoises. Il faisait nuit, et les deux voyageurs se couchèrent sur des nattes étendues sur le sol. Le Maître de la Loi (Hiuan-tsang) s'endormit aussitôt, mais pour se réveiller et voir son jeune guide, couché assez loin de lui, se lever, tirer son épée et se diriger vers lui. Puis il sembla hésiter, retourna vers son gîte, le pèlerin l'ayant vu, s'étant levé et confié au compatissant Avalokiteśvara. Le guide se rendormit, et à l'aurore, Hiuan-tsang lui demanda d'aller chercher de l'eau. Celui-ci arguant du danger d'être vu, en le faisant, et tué par les flèches des sentinelles de « *la cinquième tour à signaux* » — au pied de laquelle était le seul endroit où il y eût de la bonne eau — il déclara au Maître qu'il était plus sûr de revenir sur leurs pas. Sur le refus énergique de ce dernier, tous deux marchèrent alors, le corps et la tête baissés en tâchant de se dissimuler. Soudain le guide sortit son sabre, banda son arc et ordonna à Hiuan-tsang d'aller devant lui. Fermement, celui-ci refusa et au bout de quelques *li*, le jeune homme « *prétexta sa répugnance à enfreindre les ordres impériaux* [qui interdisaient à Hiuan-tsang de quitter la Chine pour l'Inde] *et s'enfuit* » (R. Grousset, pp. 32-33). Alors le Maître de la Loi traversa, seul, l'immense Gobi, non sans être atteint du délire bien connu que donnent les sables surchauffés : il eut la vision d'armées immenses de barbares, couverts de feutre et de fourrure, aux armes et aux bannières éclatantes, avec des troupes de chameaux et de chevaux magnifiquement harnachés. Pour le pèlerin bouddhique, c'était là l'armée de Māra, son Lucifer.

Mais il n'était pas au bout de ses épreuves, bien au contraire, car elles ne faisaient que débuter. Après avoir convaincu le gouverneur d'un des derniers avant-postes chinois, bouddhiste lui-même, de lui laisser franchir la frontière et de poursuivre sa route, Hiuan-tsang s'enfonça davantage dans le désert sans autre guide que l'orientation donnée par son ombre. Après avoir en vain cherché le point d'eau qu'on lui avait indiqué sous le nom poétique de « Source des Hémiones » (ânes sauvages), il souleva son outre trop lourde qui tomba et répandit sur le sol son si précieux contenu. De désespoir, il voulut s'en retourner, mais après quelques *li*, il se rappela

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

son serment d'atteindre l'Inde, sinon de ne jamais revenir en Chine. Il reprit alors son dur calvaire, en proie, la nuit, aux hallucinations, en voyant briller d'innombrables torches; le jour, les vents l'inondaient de sable, aggravant ainsi sa soif. Epuisé, il se coucha, invoquant sans cesse le grand Bodhisattva compatissant.

Il souffrait ainsi depuis cinq jours lorsqu'il ressentit, soudain, une fraîcheur délicieuse qui le baignait, le ranimant ainsi que sa rosse. Celle-ci ne tarda pas, alors, de conduire son maître vers un étang voisin entouré de pâturages. Après un séjour de délices dans les très pieuses oasis de Ha-mi (5), Tourfān (6), Karashar (7) et de Koutcha (8), Hiuan-tsang franchit les redoutables cols du Pāmir septentrional.

Une douzaine parmi ceux qui constituaient la caravane où était le Saint homme moururent de froid ou de faim, sans compter les nombreux bœufs et chevaux porteurs. Après être passé par Tachkent (11) et Samarkand (12), où Hiuan-tsang fut reçu avec honneur et opéra des conversions, il atteignit le célèbre défilé des « Portes de Fer » au Sud des Pāmir (13). De même la traversée de l'Hindu-Kush fut-elle difficile et dangereuse pour lui qui l'appelle « *les Monts neigeux* ». Mais bien d'autres dangers l'attendaient encore dans l'Inde. Ceux-là provenaient surtout du brigandage et des mœurs cruelles de certains de ses habitants. Au-delà de Śakala, au Punjab, Hiuan-tsang et les moines qui l'accompagnaient furent dépouillés de leurs habits et ils durent à la fuite et à une grotte providentielle d'échapper à la mort. Cette fin dramatique faillit survenir sur le Gange, en amont de *Prayāga* (Allahābād) (36). Le pèlerin descendait en bateau le grand fleuve, en compagnie d'une vingtaine de personnes, lorsque dix barques de pirates leur barrèrent la voie et dévêtirent tous les passagers après les avoir descendus sur la rive. Les pirates étaient des Thugs, sectateurs de Kālī à laquelle ils offraient des victimes humaines. Hiuan-tsang, par son teint pâle et sa noble allure, leur parut digne d'être immolé. Le sacrifice était sur le point d'être accompli, quand, à la suite d'une ardente prière adressée par le moine à Maitreya, une tempête s'éleva soudain engloutissant tous les bateaux. Les Thugs, pris de peur, se repentirent, implorant le pardon de la part de Hiuan-tsang qui leur fit promettre de changer de vie. Ils répondirent en jetant leurs armes au fleuve et la tourmente s'apaisa aussitôt.

L'itinéraire suivi par Hiuan-tsang, aussi bien à l'aller qu'au retour de son voyage en Inde, n'emprunta pas le raccourci qui, par Tach-Kourghan (24), le Bolor (23) et Gilgit (22), menait au Kashmīr en faisant traverser à deux reprises le torrentueux Haut-Indus. Plusieurs pèlerins s'y risquèrent, abrégeant ainsi sensiblement leur trajet.

(b) LES VOIES MARITIMES

Elles furent parcourues, avant l'ère chrétienne, par des navigateurs qui ont pu être, d'abord, des Indiens. Favorisés par l'alternance saisonnière des vents de mousson, ils partaient et revenaient des ports des côtes Ouest et Est de la péninsule du Dekhan, depuis le delta du Gange jusqu'aux alentours du delta de l'Indus. Très tôt, en effet, aux environs de l'ère chrétienne,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les textes indiens, qu'ils soient d'inspiration hindouique ou bouddhique, mentionnent outre-mer, vers l'Est, « une Terre de l'Or » une *Suvarṇabhūmi* pour les marins de l'Inde. Par cette entité géographique, il faut comprendre qu'il s'agissait des péninsules et des îles de l'Asie du Sud-Est, avec une Sumatra-Java « riche en or ». Là, dès les premiers siècles de notre ère, on voit se constituer un certain nombre d'Etats indianisés qui ne tarderont pas d'accueillir, avec faveur, le Bouddhisme, alors si florissant dans la métropole indienne. Et la Péninsule malaise, Sumatra orientale, Java, toute la côte de l'Indochine orientale, le Viêt-Nam actuel, devinrent les escales nécessaires et les fructueux séjours religieux des pèlerins bouddhiques chinois.

Leurs difficultés.

Les voyages par mer ne pouvaient s'effectuer que collectivement et par cargos transportant marchandises et voyageurs. Ces derniers comportaient des émigrants, des voyageurs et surtout des marchands qui avaient affrété le navire d'un chargement commercial dont ils étaient, le plus souvent, les propriétaires convoyeurs. En dépit des connaissances nautiques certaines des capitaines de ces vaisseaux de haute-mer et de leurs pilotes qui, eux-mêmes, commerçaient, plus ou moins, n'en doutons pas, au cours de leurs voyages, on se représente facilement les difficultés de tout genre et les périls que ces traversées comportaient. Au premier plan, venaient celles relatives à l'orientation des parcours et au calcul des distances parcourues et à parcourir. Le vent pouvait faillir et les courants varier dans leur force et leur direction. Au cours des tempêtes et même des simples « grains », le vaisseau pouvait être déporté, retardé, sans qu'on pût apprécier l'écart effectué ou le temps perdu, par rapport à l'itinéraire prévu.

Sur ces anciennes équipées et leurs avaries, les pèlerins chinois nous donnent, seuls, quelques détails précis. Fa-hien, au début du V° s. A.D., emprunta la voie maritime pour rejoindre la Chine. Mais il le fit par étapes, s'arrêtant plus ou moins longtemps là où le Bouddhisme était assez florissant pour justifier l'étude de ses ressources en docteurs et en textes sacrés. Tāṃraliptī (actuel Tamluk, au Bengale méridional) (46), le grand port des départs outre-mer de l'Inde gangétique et cela depuis le début, au moins, de notre ère, fut la première halte de Fa-hien, avant d'entreprendre le long périple de son retour. Au bout de deux années consacrées à rédiger les *sūtra* qu'il emportait et à dessiner des statues, il s'embarqua sur un grand cargo et vogua vers Ceylan (50) qu'il atteignit au bout de quatorze jours de voyage. « *On dit*, précise-t-il, *qu'il* [le pays de *Singhala*, « Ceylan »] se *trouve à* 700 *yojanas* (8.960 km.) [de Tāṃraliptī]. » (Legge, *Fa-hien*, p. 100). Si on évalue le *yojana* à 12 km. 800 et que le trajet ait suivi les côtes, l'estimation rapportée par le moine chinois est, au moins, triple de la distance réelle. Fa-hien resta deux ans à Ceylan, où il assista à des cérémonies religieuses du plus haut intérêt et fit copier bon nombre de textes bouddhiques alors inconnus en Chine, puis il prit place à bord d'un cargo où il y avait plus de 200 passagers. Une barque de sauvetage y était attachée, nantie des provisions de secours nécessaires en cas de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

naufrage, qui fut bien près de survenir tandis que le navire de Fa-hien faisait voile dans l'Océan Indien.

Après avoir voyagé de la sorte pendant, plus de quatre-vingt-dix jours, tous arrivèrent à l'île de Java (Java-dvīpa, Yabadiu, de Ptolémée). Là « *les différentes formes de l'erreur* [religieuse] *et du Brahmanisme sont florissantes, tandis que du Bouddhisme mieux vaut n'en pas parler* », indique brièvement Fa-hien qui n'y demeure que cinq mois [le temps nécessaire, probablement, pour atteindre le retour de la mousson favorable au retour en Chine]. Puis il prit place sur un autre navire de commerce, qui, outre son chargement, portait plus de 200 passagers, lui aussi. On emporta des provisions d'eau douce et de nourriture pour les cinquante jours de traversée nécessaires pour atteindre d'une seule traite Kouang-tcheou (l'actuelle Canton) (58). Il convient de souligner le caractère exceptionnel, pour cette époque, de ce très long trajet, en pleine mer, et sans prévoir la moindre escale.

Cette traversée devait durer quatre-vingt-deux jours. Le départ eut lieu « *le* 16e *jour du* 4e *mois* [avril-mai] » et Fa-hien effectua la retraite prescrite aux moines chinois, à ce moment-là, à bord du bateau. Un mois passa quand, au moment où résonnait, sur le tambour de nuit, la seconde veille, un vent « *noir* » terrible et une pluie tempétueuse s'abattirent sur le navire, jetant la consternation parmi les marchands et les voyageurs. A nouveau Fa-hien, et de tout son cœur, dirigea son esprit vers Avalokiteśvara et les communautés monastiques du pays de Han ; et alors, grâce à leur bienfaisante et mystérieuse protection, il fut protégé jusqu'à l'aube. Lorsque le jour se fut levé, les brahmanes [par ce nom, qui apparaît pour la première fois, Fa-hien désigne vraisemblablement le corps principal des marchands hindouistes] délibérèrent entre eux, disant : « *C'est d'avoir ce śramane à bord que nous avons de la malchance, parce qu'il nous a apporté ces grandes et amères souffrances. Débarquons ce bhikṣu et déposons-le sur le rivage d'une île. Nous ne pouvons pas, à cause d'un homme, nous laisser exposer nous-mêmes à un péril si imminent.* » *Le patron* [protégeant] *Fa-hien, toutefois leur dit :* « *Si vous débarquez ce śramane, quand j'arriverai au pays de Han, j'irai trouver le roi, et je le renseignerai sur vous. Le roi, aussi, révère et croit en la Loi du Buddha, et honore les bhikṣus* ». Les marchands en devinrent perplexes, et n'osèrent pas débarquer immédiatement (Fa-hien).

A ce moment, le ciel continua de rester noir et ténébreux et les pilotes se regardèrent les uns les autres et commirent des erreurs. Le voyage durait depuis plus de soixante-dix jours, les vivres et l'eau étaient presque épuisés. On utilisa l'eau de mer pour la cuisine et on répartit soigneusement l'eau douce, chacun en ayant deux pintes (un peu plus d'un litre). Bientôt, tout fut presque épuisé et les marchands tinrent conseil et dirent : « *Selon l'estimation habituelle du temps de navigation, nous devrions avoir atteint Kouang-tcheou et voilà que ce temps est dépassé depuis de nombreux jours, n'avons-nous pas fait fausse route ?* » Sur le champ, on dirigea le bateau vers le Nord-Ouest à la recherche de la terre ; et après avoir navigué jour et nuit pendant douze jours, on atteignit la rive au Sud de l'actuelle presqu'île du Chan-tung [c'est-à-dire loin au Nord du port de Canton].

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

LES RELATIONS ENTRE LA CHINE ET L'INDE PAR LES MOINES

A propos de ce que fut l'histoire du Bouddhisme chinois, il peut être utile de renvoyer aux pages, peu nombreuses mais en tout point magistrales, que trois de nos plus grands sinologues lui ont consacrées (1).

Le rôle des missionnaires bouddhiques étrangers en Chine

Le processus selon lequel le Bouddhisme indien s'est implanté en Chine a été particulièrement mis en lumière par les travaux du très regretté et trop tôt disparu Dr. Prabodh Chandra Bagchi (2).

Disciple de Sylvain Lévi, sous la direction duquel il élabora sa remarquable thèse *Le Canon bouddhique en Chine, les traducteurs et les traductions*, en II tomes, à Paris, en 1927, ce savant nous a révélé une phase importante de la bouddhisation de la Chine. Il s'agit de l'action, en grande partie jusqu'ici méconnue ou sous-estimée, de religieux bouddhiques originaires de l'Asie Centrale, des confins de l'Inde et de l'Inde elle-même, qui séjournèrent ou s'installèrent pour toujours dans les couvents les plus renommés de la Chine. Dans son ouvrage intitulé *India and China*, pp. 208-228, P.C. Bagchi donne en Appendice des notices biographiques résumées de son ouvrage *Le Canon bouddhique*, qui portent sur 103 religieux classés en ordre alphabétique par leur nom sanskrit restitué à partir du chinois. Car ce sont les historiens bouddhistes de la Chine, qui, seuls, ont su conserver, souvent, beaucoup plus que le souvenir de ces ardents et héroïques pionniers de l'une des trois plus grandes religions de type universaliste que le monde ait connues. Malheureusement, en effet, les anciennes Annales indiennes sont muettes à propos de « *ces nobles fils de l'Inde* [du Centre Asie et du Sud-Est asiatique indianisés] *qui, par leur travail désintéressé, ont édifié une civilisation commune pour presque les trois-quarts du continent asiatique* » (Bagchi, *op. cit.*, p. 31). Les dates de leurs séjours, plus ou moins longs, en Chine, s'échelonnent du 1er (?) au XIIIe siècles. On a souvent conservé le titre et le nombre des pieux ouvrages qu'ils traduisirent en chinois. Bagchi les a inventoriés avec tout le soin possible, aidé par Paul Pelliot pour leurs déchiffrements et le système adopté pour les réaliser [*cf.* 2e édition (Paris, 1929) des *Lexiques* de Bagchi, qui constituèrent sa deuxième thèse en 1927].

Parmi ces noms sortis de l'oubli grâce à la survie d'un manuscrit ou sa perpétuation par le labeur d'anonymes ou d'obscurs clercs, ardents à reco-

---

(1) D'abord celles que donna Edouard Chavannes dans l'*Introduction* de sa traduction du *Mémoire... sur les Religieux éminents...* (*cf. Bibliographie, in fine* et particulièrement les pp. X-XXI. Puis celles de Marcel Granet, les pp. 158-180 de son ouvrage *La Religion des Chinois*, publié à Paris en 1922 et réédité en édition posthume en 1950. Enfin, le chapitre IV consacré au *Bouddhisme* dans le livre d'Henri Maspero, *Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, I. — *Les Religions chinoises*, dans le tome LVII, pp. 65-83 des *Publications du Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion*, Paris 1950, et dans sa conférence intitulée *Comment le Bouddhisme s'est introduit en Chine*, pp. 195-211 du dit ouvrage.

(2) *Cf.* l'hommage rendu à ce savant *in France-Asie*, n° 144 (mai 1958), pp. 207-209.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pier, deux noms retiendront ici l'attention, car ils ont trait à des Indochinois d'adoption dont les pays d'origine témoignent d'un brassage religieux et social important dès le Ve siècle en Extrême-Orient.

Le nom de l'un des plus importants traducteurs sogdiens de textes bouddhiques en chinois nous est parvenu (Bagchi, *India...*, p. 345): il s'agit de K'ang Seng-hui le Sogdien (1) dont les parents, des Sogdiens établis en Inde, en émigrèrent pour aller au Tonkin. Il naquit au début du IIIe siècle. A la mort de son père, il entra dans l'Ordre bouddhique, partit pour Nanking, y construisit un monastère et y établit une école. Il fut le premier moine à faire d'une façon systématique de la propagande bouddhique en Chine méridionale.

Trois siècles plus tard, Seng-yang, « Le Soutien du Saṅgha » (2), moine bouddhique du Fou-nan (anciens Cambodge et Cochinchine actuels), était un spécialiste de l'*Abhidharma*. Il se rendit en Chine au début du VIe siècle, y traduisit 11 ouvrages et y mourut en 524 A.D., à l'âge de 65 ans (Bagchi, *ibid.*, pp. 225-6).

Tous les moines d'origine étrangère et portant des noms sanskrits transcrits et traduits en chinois, donc de culture indienne, relevés par P.C. Bagchi, furent connus des Chinois par leurs traductions ou leurs *compendia* en chinois d'ouvrages religieux indiens. Comment ces compilateurs et traducteurs opéraient-ils ? Chavannes nous l'apprend (*Rel. Em.*, pp. VIII-IX) à propos de Yi-tsing, le pèlerin chinois de la fin du VIIe siècle et probablement d'après le *Nan-hai-ki koei-nei-fa-tchoan*, autre ouvrage de Yi-tsing que Chavannes n'a pas traduit, mais qu'il a pu compulser, comme le prouvent les nombreuses références qui y sont faites dans sa traduction.

« *Ainsi que son prédécesseur*, dit Chavannes, *Hiuen-tchoang* [Hiuan-tsang], *I-tsing, lorsqu'il eut renoncé à la vie errante du pèlerin, se consacra tout entier à ses études et à ses travaux; on aurait tort cependant de se le représenter comme désormais reclus dans une cellule avec ses livres; les traductions des textes saints du Bouddhisme n'ont point été abandonnés en Chine aux efforts plus ou moins heureux d'un seul homme* [à cette époque, peut-être, car précédemment, il apparaît bien d'après les témoignages de Fa-hien et de ses successeurs dont Hiuan-tsang lui-même, que les traductions effectuées, jusqu'alors, en Chine, valaient d'être contrôlées sur les originaux indiens. C'est d'ailleurs l'opinion qui prévaut actuellement qu'il ne faut pas trop tabler sur les traductions chinoises dans la reconstitution des textes sanskrits, les versions tibétaines étant meilleures] : *des commissions étaient nommées par l'empereur; à leur tête était placé un religieux qui signait de son nom l'œuvre achevée; mais sous ses ordres il avait jusqu'à huit ou neuf sortes de fonctionnaires chargés, les uns de contrôler la correction des textes sanskrits, les autres de rédiger la traduction, d'autres d'en polir le style, d'autres d'en vérifier l'exactitude; dans une des commissions présidées par I-tsing, il y eut*

(1) *K'ang* (Sogdiane), abréviation de *K'ang-kiu* ; *Seng-hui*, traduction chinoise de *Sanghabhadra*, en sanskrit « Prospérité du *Sangha* ».

(2) Traduction chinoise du sanskrit *Sanghabhara* : *bhara*, ici, a le même sens figuré et concret de « *nourrir* » (en pâli, par exemple, ses parents) que *yang*, « *nourrir, soutenir* », en chinois.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

jusqu'à vingt personnes nommées uniquement pour polir le style ; souvent, le nombre total des membres dut être d'une cinquantaine; parmi eux se trouvaient presque toujours quelques Hindous ; *dans ces conditions, on comprend que les textes bouddhiques aient été rendus en chinois avec une grande fidélité malgré la quantité considérable d'ouvrages qui sont parfois attribués à un seul traducteur. I-tsing commença par collaborer avec un religieux de Khotan nommé Śīkshānanda. Mais à partir de l'année 700, il eut seul la direction de diverses commissions impériales ; il ne traduisit pas moins de cinquante-six livres...»*

L'ÉLAN DES MOINES CHINOIS VERS LA TERRE SAINTE DU BOUDDHISME

Il y a lieu, ici, de préciser qu'à la différence des pèlerins chrétiens allant en Palestine ou dans les lieux réputés pour leur sainteté par toute l'Europe et qui, d'une façon souvent massive, comptaient surtout de pieux laïcs, les pèlerins chinois en terre indienne ne furent que des moines. Le motif principal qui les poussait à courir les risques que l'on sait était, certes, d'accomplir le pieux périple de tous les sites évoquant l'ombre de « Celui qui était arrivé à Cela », le *Tathāgata* au nom énigmatique, le héros de tant d'épisodes admirables ; mais à ce motif, outre le désir de « voir du pays », s'ajoutait celui de parfaire l'enseignement « provincial » reçu en Chine et de l'accroître par de nouveaux textes puisés aux sources mêmes de la Loi. Inventeurs du papier, mystiques, respectueux du moindre écrit en caractères d'origine sacrée, hiéroglyphique, les moines chinois aspiraient à rassembler, dans les bibliothèques de leurs monastères, ces énormes collections de livres imprimés xylographiquement sur des planches de bois, dont ils ne craignaient pas de s'encombrer. Cette âpre course aux textes, le dur labeur qui s'ensuivait pour les traduire, les commenter, les annoter, se marque dans l'importance accordée au nombre et aux titres des ouvrages dûs aux pèlerins et aux missionnaires dans les notices que les religieux, historiens de la Chine, leur ont consacrées, si courtes soient-elles.

Pour illustrer d'un exemple ce souci de quêter en Inde des manuscrits bouddhiques inconnus en Chine, on donnera, encore d'après Bagchi (*op. cit.*, pp. 80-82), les traductions de deux lettres, d'abord écrites en sanskrit, puis traduites en chinois, version où elles nous ont été heureusement conservées.

La première, émanant d'un savant bouddhiste relevant du temple Mahābodhi, à Bodh-Gayā, le Sthavira Prajñādeva [« Divin (par son) savoir Suprême »], est adressée à l'illustre Hiuan-tsang, retourné en Chine et demeurant à Tch'ang-ngan :

« *Le Sthavira Prajñādeva, entouré d'hommes d'un grand savoir au temple de la Mahābodhi près du Vajrāsana* [« le Trône au Foudre »] *du Seigneur Buddha, envoie cette lettre à Mokṣācarya* [« Maître de la Délivrance, Hiuan-tsang, dont c'était là probablement le nom qu'il portait en Inde, car son nom sanskrit en Chine était Mahāyānadeva (« Divin quant au Mahāyāna »)], *qui sait bien et a bien pénétré dans le Sūtra, le Vinaya et les innombrables Śāstra. Il souhaite respectueusement qu'il puisse être toujours affranchi de la maladie et de la douleur.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

« *Moi, le bhikṣu Prajñādeva, ai composé un panégyrique des grandes et divines transformations du Buddha et aussi une étude comparative des Śūtra, Śāstras,* [...]. *Je les ai remis au moine Fa-ch'eng qui les emportera pour vous. Parmi nous, l'Acarya* [Hiuan-tsang] *a de nombreuses relations et l'une d'elles, le Vénérable Jñānaprabha* [« Lumière du Savoir »] *se joint à moi pour s'enquérir de vous. Les Upāsaka continuent de vous adresser leurs salutations. Nous vous envoyons une paire de robes blanches pour vous montrer que nous ne sommes pas oublieux. La route est longue, aussi ne faites pas attention à la petitesse du présent. Nous vous prions de l'accepter. Pour ce qui est des sūtras et des śāstras dont vous pourriez avoir besoin, s'il vous plaît, envoyez-nous en la liste, nous les ferons copier et vous les enverrons.* »

Hiuan-tsáng répondit :

« *J'ai appris d'un ambassadeur revenu récemment en Chine que le grand maître Śīlabhadra* [« Dont la nature est d'être bon »] *n'était plus. Cette nouvelle me bouleversa d'un chagrin sans bornes* [...]. *Parmi les sūtras et les śāstras que moi, Hiuan-tsang, avais apportés, j'ai déjà traduit le* Yogācārya-bhūmi Śāstra [« l'Enseignement des postures du maître du Yoga »] *et d'autres ouvrages, en tout trente volumes. Je vous fais humblement savoir que tandis que je traversais l'Indus, j'ai perdu un chargement de textes sacrés. Maintenant je vous adresse une liste de textes jointe à cette lettre. Je vous prie de me les envoyer si, par chance, vous les avez. Je vous envoie quelques petits objets comme présents. S'il vous plaît, acceptez-les.* »

Mais aux textes sacrés ne se bornaient pas les pèlerins chinois, désireux d'aider au salut de leurs concitoyens : ils dessinaient les statues du Buddha et en emportaient, dans la mesure probablement où leur exiguïté les rendait transportables. Fa-hien craignait qu'on ne jetât à la mer les manuscrits et les statues qu'il emportait, parce qu'une voie d'eau dans son navire risquait de le faire sombrer si on ne l'allégeait de tout poids inutile. A Tāmraliptī, le même pèlerin dessinait des statues. Plus tard Yi-tsing (Chavannes, *Rel. Em.*, p. 93), à propos de Nālandā, déclare : « *Quoique je décrive de nouveau la forme du temple* [il s'agit plutôt d'un ensemble de temples, de *stūpa* et de monastères], *je crains cependant qu'il y ait encore dans la chose quelque confusion ; j'ai donc exécuté ce dessin qui en représente le plan* [qui a disparu de l'ouvrage de Yi-tsing ; mais ce dernier le sous-titre ainsi : « *Ceci est le modèle du Che-li Nalan-t'ouo Mo-ho P'i-ho-Louo* (*Srī-Nālandā mahā-vihāra*)]. *Si l'on pouvait proposer à l'empereur,* poursuit Yi-tsing, *de construire un temple conforme à ce modèle, la perfection de la Résidence royale* (Krañcagarapura) *et celle de la Chine seraient semblables.* » Dans le même ouvrage (p. 75), Yi-tsing dit que Saṅghavarma, un Sogdien dépêché en Inde par l'empereur de Chine, « *dans le jardin du Mahābodhi, sculpta au pied d'un arbre aśoka* [*Jonesia Asoca* ou *Saraca Indica*] *les statues du Buddha et du Bodhisattva Avalokiteśvara* ».

On sait, maintenant, qu'avant le pèlerinage de Fa-hien, il y eut diverses tentatives, plus ou moins isolées, d'atteindre l'Inde. C'est ainsi que l'on signale, dès le IIIe siècle A. D., un moine chinois, Tchou-che-hing, qui avait étudié à Lo-yang, l'ancienne capitale des derniers Han, probablement, pense Bagchi (*loc. cit.*, p. 66), dans ce fameux monastère *Po-ma-sse*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(« Cheval Blanc », celui qui aurait apporté, en Chine, les premiers textes et reliques bouddhiques au Ier siècle de notre ère). Ce religieux visita divers pays du Centre-Asie (très tôt bouddhisés, comme l'on sait) et s'arrêta à Khotan. Là, il rencontra tant de maîtres d'origine indienne et y trouva tant de textes bouddhiques en sanskrit qu'il y passa le reste de son existence, se trouvant ainsi dispensé d'aller jusqu'en Inde.

Selon Yi-tsing (Chavannes, *Rel. Em.*, p. 82), un monastère *Tche-na* (« un temple » trad. Chavannes) aurait été « *construit pour les religieux de Chine* [d'où son nom sk. Cīna] *par le grand roi Che-li-ki-to* [Śrī-Gupta]. « Selon Yi-tsing, ce roi vivait 500 ans avant lui, soit vers la fin du IIe siècle. Chavannes (*ibid.*, n. 3) corrige Yi-tsing et situe ce roi selon « *les inscriptions des rois Gupta, ses successeurs, comme le fondateur de leur dynastie. Il régnait au IVe s.* » M. Jean Filliozat (*L'Inde classique*, t. I, p. 251) précise que ce roi régnait au Ve siècle. Ce monastère, pour des moines chinois, est situé « *à l'Est du temple Na-lan-t'ouo* [Nālandā], *en descendant le K'iang-kia* [Gange] » et se dénomme « *Mi-li-kia-si-kia-po-no* » selon Yi-tsing, que Chavannes (*ibid.*) reconstitue en *Mrigaśikhavana*, en ajoutant (*ibid*, n. 1) que selon les indications données par Yi-tsing, « *il ne s'agit évidemment pas du fameux Mrigavana situé dans la région de Bénarès* [à Sārnāth]. Mais Sylvain Lévi, dans une note manuscrite en marge de son exemplaire des *Rel. Eminents* de Chavannes (*Bib. I.C.I.*, Sorbonne, n° SL IV-5) indique que l'édition coréenne du « *Mémoire...* » de Yi-tsing : « *porte* [la lecture] *mi-li-kia-si-to-po-no* (pour *to* [la syllabe pour *kia* du mss. traduit par Chavannes], Sylvain Lévi donne le caractère de l'édition coréenne et c'est celui qui se lit en pékinois *t'a*, « il/elle ». Et il ajoute : « *et cette note* (de l'éd. coréenne) : « *En chinois, c'est le* Lou yen tche, « *Monastère du Parc des Antilopes* ».

Cette identification est d'autant plus douteuse que Yi-tsing, bien qu'ayant commis une grave erreur de date à propos du roi Kumarāgupta I (*c.* 414 – *c.* 455) relate, d'après son informateur Hoei-luen, les circonstances entourant la création de cette sorte de « foyer » chinois par ce Gupta pieux et généreux. Une vingtaine de moines chinois, arrivés sur le Gange par la voie la plus courte, mais la plus dangereuse (Sseu-tchouan, Haute-Birmanie, Assam), se firent remarquer par ce roi, tandis qu'ils se livraient aux plus grandes dévotions au Mahābodhi de Bodh-Gayā. Il leur donna un terrain, les pourvut de serfs peuplant vingt-quatre « *grands villages* ». Puis, comme les religieux chinois ne furent pas remplacés par d'autres venus de Chine, leurs droits sur les villages tombèrent en deshérence, sauf trois villages qui furent rattachés au sus-dit Parc des Antilopes. L'informateur de Yi-tsing (ou Yi-tsing lui-même ?) prétendait que l'actuel souverain régnant sur cette région rétablirait la fondation faite par son prédécesseur, à condition qu'il y eût des moines chinois à demeure. Mais Yi-tsing, pessimiste, conclut : « *En vérité, on peut soupirer et dire : s'il est facile d'avoir un nid de pie, les oiseaux qui se plairont à y habiter sont difficiles à trouver* ». Et il lance cet appel : « *Que si quelqu'un a le désir de profiter aux hommes, qu'il fasse une requête pour développer ce projet ; en vérité ce n'est pas une petite entreprise* ».

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Cette petite digression permet de mesurer la distance parcourue depuis l'enthousiasme des premiers pèlerins chinois des IVe et Ve siècles, période à laquelle il nous faut revenir.

LE BOUDDHISME DES WEI

En effet, c'est à la fin du IVe siècle que les bouddhistes chinois commencèrent à prendre un intérêt plus vif pour le pays d'origine de leur religion. Tao-ngan en fut le créateur, pense P. C. Bagchi (*loc. cit.*, p. 67). Ce grand érudit naquit dans une famille chinoise déjà fameuse par ses études sur les classiques chinois et son attachement au Confucianisme. Tao-ngan pencha pourtant vers ce Bouddhisme encore tout jeune. Il en étudia donc les textes à Lo-yang, alors capitale des Wei, ces premiers grands protecteurs de la religion naissante. Là, il rassembla les meilleurs intellectuels chinois qu'il instruisit parfaitement en Bouddhisme. Puis il les envoya par tout le pays, alors soumis aux Wei, afin d'y prêcher leur religion et en faire respecter de la façon la plus stricte les règles du *Vinaya*. Il fut le premier à critiquer les traductions, déjà anciennes, des textes bouddhiques et entreprit de compiler toute une série de commentaires, relatifs aux textes sacrés, afin d'en extraire le sens profond. Tao-ngan rénova ainsi l'intérêt manifesté jusqu'alors par la Chine pour le Bouddhisme.

Le premier, aussi, il fit inviter à venir en Chine de nombreux érudits indiens, alors, installés en Asie Centrale. Il leur demanda de rédiger une sorte de manuel sur l'Inde, afin d'encourager les religieux chinois à s'y rendre pour y apprendre de « première main » le Bouddhisme (Bagchi, *loc. cit.*, p. 68).

Après avoir ainsi répandu ses disciples dans tout le pays, Tao-ngan exerça par eux une grande influence sur toutes les communautés bouddhiques de son pays : on ne tarda pas à y voir les puissants effets de ses efforts. Peu après sa mort, en 385, apparurent en Chine de nombreux maîtres et moines bouddhiques prêts à entreprendre, pour des motifs purement religieux, ces voyages d'avance effrayants, vers l'Inde.

FA-HIEN

Sa vie

Yi-tsing, on s'en souvient, avait dit de Fa-hien qu'il fut le premier qui « *ouvrit* [vers l'Inde] *un chemin sauvage* ».

Pourquoi « sauvage » ? s'interroge Chavannes (*op. cit.*, p. 2, n. 3). Parce que, explique-t-il, « *l'itinéraire suivi par Fa-hien fut surtout déterminé par les circonstances où il se trouva et qu'il alla souvent un peu à l'aventure* », tandis que, par contraste, et surtout parce que la voie avait été largement frayée auparavant durant près de deux siècles, Hiuan-tsang, au dire de Yi-tsing pénétra, lui, « *par la vraie route* ». Cette expression est un peu forcée si l'on considère l'immense périple qu'a accompli Hiuan-tsang à l'aller, erreur qu'il mit à profit en écourtant son trajet de retour.

« Rapport sur le pays du Buddha », le *Fo-kouo-ki* est le compte rendu

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que Fa-hien a laissé de son voyage en Asie Centrale et en Inde. Mais c'est, avant tout, un important rapport sur le Bouddhisme qui lui était contemporain, car il ne fut intéressé que par ses institutions et sa littérature, et plus particulièrement par son Code de Discipline (*Vinaya*), jusqu'alors encore assez peu, ou mal observé en Chine. Il savait le sanskrit, ce qui lui permit d'entrer en contact avec les savants bouddhistes de l'Inde. Mais il ne faut pas surestimer ses qualités de traducteur, comme le fait Bagchi (*loc. cit.*, p. 71) en se basant sur la volumineuse traduction du *Vinaya* de l'une des principales écoles du Bouddhisme mahāyānique, celle des Mahāsāṅghika, que Fa-hien a signée ; car on sait, maintenant, que la collation des textes sanskrits et leur traduction en chinois résultaient, avant tout, d'un travail collectif portant la signature de son principal responsable, le directeur de l'œuvre entreprise.

Son voyage

Le voyage de Fa-hien dura quinze ans et eut lieu de 399 à 414. Son intention avouée était donc de rassembler en Inde des ouvrages concernant la discipline bouddhique, afin de remédier aux imperfections dont celle-ci souffrait, alors, en Chine. Il partit en compagnie de quatre autres moines ; mais en approchant des frontières Ouest de la Chine, ils rencontrèrent un autre groupe de moines partis, de leur côté, pour accomplir une mission semblable. Tous ensemble, ils poursuivirent alors d'une façon plus agréable leur voyage à travers le Centre Asie, en recevant jusqu'à Touen-houang (4) une aide officielle. Après un peu plus d'un mois de route, Fa-hien et ses moines se séparèrent du groupe pour aller de l'avant, en se joignant, semble-t-il, à la suite d'un envoyé chinois, bien que le texte ne le précise pas, ni n'indique le lieu où celui-ci se rendait (Legge, *Travels*, p. 11, n° 6).

CHEN-CHEN (29)

Donc, allant de compagnie, Fa-hien et les siens traversèrent le Sud de l'immense désert de Gobi, avec la peine qui a déjà été décrite, et atteignirent Chen-chen, au Sud-Ouest du lac Lob-nor : pays âpre et montagneux, au sol [arable] peu épais et stérile, peuplé de gens vêtus d'habits grossiers « *comme ceux de notre terre de Han* » (Legge, *op. cit.*, pp. 12-13) ; certains portaient du feutre et d'autres une serge grossière ou du drap de crin ; vêtements qui constituaient leurs seules marques distinctives [de leur appartenance à une classe sociale]. Leur roi professait la Loi [bouddhique] et il pouvait bien y avoir, dans ce pays, plus de 4.000 moines étudiant le Hīnayāna. Là, comme ailleurs plus à l'Ouest, ils pratiquaient plus exactement que les gens du commun les règles de l'Inde.

KARASHAR (7)

Après un mois de séjour, Fa-hien et ses compagnons marchant vers le Nord-Ouest arrivèrent à Wou-yi [*Yen K'i* : Karashar, Chavannes, *Les voyageurs...*, p. X]. Nombreux, là aussi, étaient les hīnayānistes et d'une discipline si stricte que tous les moines chinois n'y étaient vraiment pas

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

préparés par leurs propres règlements. Néanmoins, grâce à la gestion accommodante de l'économe du couvent où ils résidaient, ils purent y demeurer deux mois. C'est là qu'ils furent rejoints par le groupe de religieux qui étaient restés à Touen-houang (4).

A la fin, comme les gens de Karashar, négligeant les règles de la bienséance et de la droiture, traitaient les [pèlerins] étrangers d'une façon fort ladre, trois d'entre eux revinrent à *Kao-tch'ang* (Tourfān) [où eux-mêmes avaient passé précédemment], espérant y obtenir les moyens de poursuivre leur voyage. Fa-hien et les autres moines, par la libéralité de l'économe du couvent, s'organisèrent pour s'en aller droit vers le Sud-Ouest en traversant un pays désert [le désert de Tarim], où les difficultés qu'ils rencontrèrent tant sur leur chemin qu'en traversant les cours d'eau, les souffrances qu'ils y endurèrent furent sans égales pour l'expérience humaine.

KHOTAN (27)

Enfin, au bout d'un mois et cinq jours, ils atteignirent *Yu-t'ien* (27), près de l'actuelle Khotan, royaume plaisant et prospère, avec une population nombreuse et florissante, qui « *tout entière professe notre Loi et se rassemble au son de leur musique religieuse pour leurs réjouissances* » (Legge, *op. cit.*, p. 16). La plupart de leurs innombrables moines sont adeptes du Mahāyāna.

Puis trois moines du groupe de Fa-hien partirent en avant, vers *K'ie-tch'a* ou Kashgar (25), tandis que Fa-hien et les autres religieux, désireux de voir la « fête de la procession » à Khotan, y demeurèrent pendant trois mois.

KARGHALIK (26) ET TACH-KOURGHAN (24)

Lorsque les processions des statues du 4e mois furent terminées, l'un des moines partit de son côté vers le royaume de Kophêne [région de Kaboul], suivant un Tartare, zélé fidèle de la Loi. Fa-hien et les autres partirent pour le royaume de *Tse-ho* (Karghalik) (26), où ils arrivèrent après vingt-cinq jours de voyage. Le roi, qui était un ardent adepte de la Loi, avait beaucoup plus de mille moines, la plupart appartenant au Mahāyāna. Quinze jours après, on repartit vers le Sud (Sud-Ouest) et au bout de quatre jours, on se trouva au milieu des Monts *T'song-ling* (« des Oignons ») [à l'Est du Pāmir] et on atteignit *Yu-houei* (Tach-Kourghan) (24), où l'on s'arrêta et fit « retraite » [la date d'arrivée, selon le calendrier chinois, correspond à notre « mi-juillet », c'est-à-dire à la saison des pluies (sk. : *Varṣa*) dans l'Inde, qui est celle, en effet, de la grande retraite des moines bouddhiques dans leurs couvents]. La retraite terminée, Fa-hien et ses compagnons allèrent parmi les Monts pendant ving-cinq jours, puis arrivèrent à K'ie-tch'a, où ils retrouvèrent les trois moines qui les y avaient précédés.

K'IE-TCHA-KASHGAR (25) ? OU SKARDO ?

Chavannes (*Les voyageurs...*, p. X) dit que K'ie-tch'a « *ne peut être que la ville de Kashgar* ». Or si *Yu-houei* est bien Tach-Kourghan comme Chavannes l'affirme également (*ibid.*), on comprend mal comment le groupe

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
de Fa-hien, qui a mis vingt-cinq jours pour aller de cette ville à K'ie-tch'a, a pu effectuer le même trajet, plus celui de Tach-Kourghan à T'o-li qui est Darel, en Dardistan, dans le seul délai d'un mois (Legge, p. 24), tout l'ensemble étant effectué selon un parcours entièrement montagneux. D'autre part, il demeure inexplicable que Fa-hien et ses compagnons, partant de Tach-Kourghan après y avoir passé leur retraite, c'est-à-dire vers le mois d'octobre-novembre au plus tard, aient atteint K'ie-tch'a au bout de vingt-cinq jours de voyage, tandis que le roi de ce pays tenait une grande Assemblée quinquennale qui ne pouvait avoir lieu qu'en février, mars ou avril, c'est-à-dire « *pour la plupart au printemps* », ajoute Fa-hien (Legge, p. 22). Cette lacune dans le calendrier du voyage pourrait provenir de renseignements de seconde main, recueillis sur cette région par Fa-hien ou les moines allés à K'ie-tch'a, et incorporés, tels quels, dans le récit. On peut aussi douter de l'identification K'ie-tch'a-Kashgar avancée par Chavannes, et adopter avec Legge (*op. cit.*, p. 22, n. 3 et p. 18, n. 2), Klaproth et Landresse (2e éd. du *Fo-koe-ki de Fa-hien* traduit par Abel Rémusat) et Watters (*Fa-hsien and his English Translators*, in *China Review*, 1879, 1880), K'ie-tch'a = Iskardu ou Skardo). Quoiqu'il en soit, à K'ie-tch'a, les moines chinois furent témoins de la grande Assemblée quinquennale dont il vient d'être question.

L'Assemblée du Pañcavarṣa

C'est de l'Assemblée classique des textes bouddhiques, le *Pañcavarṣa* des « cinq pluies [années] » qu'il s'agit ici. Les faits observés et rapportés par Fa-hien méritent d'être notés, car en l'absence de textes en fixant le rituel détaillé, ils ont une valeur inestimable.

La tradition veut que cette grande Assemblée de tous les moines d'un royaume, venant des quatres régions (cardinales), fut instituée par Aśoka afin qu'ils se livrent à une confession générale de leurs péchés et qu'on leur réinculque les règles essentielles de la morale bouddhique. Donc, selon l'expression poétique chinoise, ces moines vinrent à la capitale « *comme des nuages* » et non « *dans des nuages* », ainsi que l'a traduit Legge. Le lieu où ils s'assemblèrent était splendidement décoré de bannières de soie et des baldaquins y furent suspendus au-dessus ; des nénuphars d'or et d'argent furent attachés derrière les sièges où leurs chefs étaient assis. Puis eurent lieu des offrandes aux moines, faites par le roi et ses ministres dès que tous se furent assis sur des nattes propres. « *Après que le roi ait tenu assemblée, il exhorte encore ses ministres de faire d'autres et spéciales offrandes. Ces actes s'étendent sur un, deux, trois, quatre, cinq et même sept jours, et quand tout est fini, il prend sa propre monture, sa selle, ses brides, et l'accompagne lui-même, tandis qu'il la fait monter par le plus important ministre du royaume.* » [Legge (p. 23, n. 1) dit que « le texte de cette phrase (le) rend perplexe et que tous les traducteurs (précédents) ont été embarrassés par elle ». Sa traduction a été éditée en 1886 et il est mort à Oxford en 1897, après avoir lu, probablement, le *Golden Bough* dû à son célèbre compatriote Sir James Frazer, où il aurait pu trouver l'explication de ce détrônement volontaire qui constitue le fil conducteur de cette formidable somme des croyances

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de l'humanité tout entière, Tibet compris, où le Bouddhisme a recouvert et endossé des faits similaires à ceux de K'ie-tch'a]. Ensuite le roi distribua de belles étoffes de coton blanc, toutes sortes de choses précieuses et des objets dont les moines peuvent avoir besoin; puis il les leur racheta [*cf.* le prototype bouddhique de cet acte royal dans J. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka*, Paris, 1923].

Le Dardistān (23)

De K'ie-tch'a, en allant vers l'Ouest et en se dirigeant sur le Nord de l'Inde, [les voyageurs] après avoir traversé les dures montagnes que les gens du pays appellent les « *monts de neige* » débouchèrent, au bout d'un mois, dans le petit royaume de *T'olei* (Darel, dans la vallée des Dards), sur la rive droite de l'Indus. Là, il y avait de nombreux moines, tous hīnayānistes, et une statue de Maitreya haute de 36 mètres et large de 3 m. 60 d'un genou à l'autre des jambes qui étaient croisées. Les jours de jeûne elle émettait une resplendissante lumière.

L'Uḍḍiyāna (22)

Au-delà de Darel, ce fut le passage aérien de l'Indus qu'on a rapporté, puis l'entrée dans l'Uḍḍiyāna « le Parc » de l'Inde du Nord-Ouest que les Chinois transcrivaient *Wou-tchiang*. L'Uḍḍiyāna c'était déjà l'Inde, tant par sa langue que par ses vêtements et sa nourriture, comme Fa-hien le fit remarquer. Dans les *Saṅghārama*, ces monastères qui sont au nombre de 500, les moines adhèrent au Hīnayāna. Dans chacun d'eux, les moines étrangers ne peuvent demeurer que trois jours, après quoi on leur dit d'aller chercher un gîte ailleurs. Une tradition rapporte que lors du voyage que le Buddha effectua dans le Nord-Ouest de l'Inde, il laissa en Uḍḍiyāna l'empreinte d'un pied, longue ou courte selon les idées que s'en font les visiteurs, et qui existe encore. Là nos moines passèrent la saison d'été [*varṣa*], puis allèrent à Nāgarā, où le Buddha avait laissé son ombre dans une grotte. La retraite achevée, le groupe principal, Fa-hien en tête, descendit vers le Sud et arriva à *Sou-ha-to* (Suastu), affluent du Kabul [la Swat actuelle ou Girarai, dans les Monts du Bunar, district de Peshāwar]. Là, aussi, le Bouddhisme était florissant et le Buddha, dans une vie antérieure, s'y était tranché un morceau de chair pour racheter une colombe qu'un épervier poursuivait, comme il le dit, lui-même, à ses disciples lors d'un voyage qu'il fit dans cette région ; d'où le *stūpa* orné de plaques d'or et d'argent.

Le Gandhāra (18-20)

Descendant vers l'Est, nos voyageurs, en cinq jours, arrivèrent au Gandhāra où règna [Kunala] le fils du grand Aśoka qui lui fit arracher les yeux à la suite d'une calomnie d'une de ses belles-mères jalouse ; d'où le *jātaka*, pense-t-on, du Buddha donnant ici ses yeux pour épargner ceux d'un autre homme. Là, aussi, un grand *stūpa* orné comme le précédent. A sept jours de là, vers l'Est, le royaume de *Takṣaśilā* (« Tête coupée ») (21), d'où

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

encore le *jātaka* du Buddha qui donne sa tête à un homme. A deux jours à l'Est, la butte d'où le Buddha jeta son corps pour nourrir une tigresse mourant de faim. Dans ces deux endroits, de grands *stūpa* ont été élevés, avec des couches de sept joyaux. Rois, ministres et peuples des royaumes voisins rivalisent entre eux pour leur faire des offrandes. Leurs cortèges venant y répandre des fleurs et y allumer des lampes ne cessent jamais. Les pays des quatre Orients (de ce royaume) appellent les *stūpa* précédents « les quatre grands *stūpa* » (Legge, p. 32).

En quatre jours, vers le Sud, *Puruṣapura* (Peshāwar) (18) où se trouvait, au 1er siècle A.D., le plus grand et le plus beau *stūpa* de l'Inde, celui du célèbre roi Kaniṣka, de la dynastie Kuṣana, dont le Buddha avait annoncé l'édification. Haut de 180 mètres, il était orné de rangées de toutes les pierres précieuses. Là, aussi, était conservé le bol à aumônes du Buddha, qu'un roi Kuṣana avait voulu emporter ; mais il n'y avait pas réussi, malgré sa propre conversion au Bouddhisme et celle des siens, même après qu'ils lui eurent prodigué des offrandes et qu'ils eussent essayé de le faire emporter sur un chariot tiré par huit éléphants. Ce que constatant, le roi fit édifier un *stūpa* et un monastère sur ces lieux qu'il fit garder après y avoir fait toutes sortes de dons.

Le Lampaka (17)

Puis Fa-hien et « les autres », se rendirent à *Nāgarahāra* (Nangrahar, près de Jellālābād) (17) et aux alentours, où il put successivement vénérer l'os plat du crâne du Buddha — ce qui lui fut l'occasion de décrire le cérémonial quotidien de la monstrance de cette relique, — et une des dents du Maître dans un *stūpa*, au milieu de la ville et objet du même culte que la relique précédente. A un *yojana* (12 km. 800), vers le Nord-Est, il est un monastère qui possède le bâton aux sonnailles d'étain du Buddha (*kakkara*). Fait de bois de santal « tête de vache » (sk. : *goṡirṣa*), il n'avait pas moins de sept à huit mètres de long et était contenu dans un tube de bois dont pas même 100 ou 1000 hommes n'auraient pu le sortir. Plus loin, également près d'un monastère, Fa-hien vit la *saṅghati* du Buddha, qui avait le pouvoir de faire pleuvoir à verse quand on la sortait au moment d'une grande sécheresse. Au sud de la ville, il y avait une caverne où le Buddha avait laissé son ombre et, à 400 pas de là, le Bouddha s'était rasé les cheveux et coupé les ongles, puis il s'était mis à édifier, avec ses disciples, un *stūpa* haut de trente ou trente-cinq mètres pour servir de modèle à tous les *stūpa* futurs, et ce *stūpa* existe encore, dit Fa-hien (Legge, p. 39).

Au 3e mois de l'hiver, Fa-hien et deux compagnons partirent vers le Sud en traversant les « Petits Monts neigeux » (Safud Koh). L'un des deux compagnons mourut suffoqué par le froid qui y régnait. Les survivants atteignirent enfin une ville afghane, très bouddhiste aussi, puisqu'il y avait là près de 3.000 moines appartenant aux deux Véhicules. Ils y passèrent l'été, puis, vers le Sud au bout d'un trajet de 10 jours, ils arrivèrent au royaume de *Poh-na* (Bannu, district du Punjab), où il y avait plus de 3.000 moines, tous hīnayānistes. Trois jours après ils retraversaient l'Indus,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mais dans un endroit « *bas et uni sur chaque rive* », qui les mena au pays *Pi-tou* (Bhida, au Nord du doab de l'Indus et de la Jhelum), où ils furent accueillis avec grande pitié et sympathie. Là, aussi, prospéraient les deux formes du Bouddhisme. « *Nantis de tout ce dont ils avaient besoin, et traités selon les règles de la Loi* », les pèlerins repartirent pour l'Inde centrale.

L'Inde centrale, où règne la Loi bouddhique

Après avoir passé vers le Sud-Est par un nombre considérable de monastères, peuplés de « *multitudes de moines* », ils entrèrent à *Ma-t'aou-lo*, *Mathurā*, l'actuelle Muttra (33), sur la Jumna (Yamuna), au Sud de Delhi. Cette Inde aux villes prestigieuses, *Kanyākubja* (Kanauj), *Vārānasi* (Bénarès), *Pāṭaliputra* (Patna), *Rājagṛha* (Rājgīr), Fa-hien la dépeint d'une façon lyrique, comme remplissant les conditions idéales d'un pays règlementé selon la Loi bouddhique. Les gens qui le peuplent sont nombreux et heureux ; ils n'ont pas à enregistrer leurs maisonnées, ni à se conformer à quelques magistrats et à leurs règles ; seuls ceux qui cultivent une terre royale doivent payer (une partie) du gain qu'ils en retirent. Si l'on veut partir, on part ; si l'on veut rester, on reste. Le roi gouverne sans recourir à la décapitation ou aux punitions corporelles. Seuls les criminels sont condamnés, légèrement ou lourdement selon les cas. Même dans leurs tentatives répétées de rébellion, ils ont seulement la main droite coupée. Les gardes de corps du roi et les serviteurs ont tous des salaires. Dans le pays tout entier on ne tue aucun être vivant, ni ne boit d'alcool, ni ne mange d'oignons ou d'ail. Seuls les Čaṇḍalās font exception. Ces « Cruels » vivent à part. Quand ils entrent par la porte d'une ville, ou dans un marché, ils frappent d'un morceau de bois pour se faire reconnaître, afin qu'on puisse les éviter et ne pas avoir de contact avec eux. Dans ce pays on ne garde ni cochons, ni volaille, et on ne veut pas de bétail vivant. Pour acheter et vendre on utilise des cauries. Seuls les Čaṇḍalās pêchent, chassent et vendent de la viande (Legge, *op. cit.*, pp. 42-3).

L'Église bouddhique

Sur les monastères, Fa-hien nous donne des renseignements qui confirment ceux des inscriptions : les donations de monastères — temples, champs, jardins, vergers, villages avec leurs habitants et leur bétail — étaient consacrées par des inscriptions sur plaques de cuivre le plus souvent, où ces donations étaient soigneusement consignées. Mais sur la vie même des moines, Fa-hien donne des détails précis qui méritent d'être rapportés :

« *L'occupation régulière des moines est d'accomplir des actions méritoires, de réciter leurs sūtra et de s'asseoir plongés dans la méditation. Quand des moines étrangers surviennent, les vieux résidents les accueillent et les reçoivent, leur apportent vêtements et bols à aumônes, leur donnent de l'eau pour laver leurs pieds, de l'huile pour s'oindre, et la nourriture liquide permise en dehors des heures régulières. Quand* (l'étranger) *a joui d'un repos très bref, on lui demande le nombre d'années qu'il a passé comme moine, après quoi il reçoit un logement pour dormir, avec ses dépendances, selon les prescriptions de sa règle* [...]. *Là*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

où une communauté de moines réside, on érige des stūpa à Śāriputra, à Mahā Maudgalyāyana et à Ānanda, et aussi à l'Abhidharma, au Vinaya et aux sūtra. Un mois après la « pause » [la saison du repos qui correspond à la claustration obligée de la saison des pluies], *les familles qui sont sur leurs gardes afin* (d'obtenir) *du bonheur se stimulent les unes les autres pour faire des offrandes aux moines et leur faire envoyer des boissons qui peuvent être absorbées hors du temps prescrit* [...].

La Terre sainte du Bouddhisme

Tout d'abord ce fut *Saṅkāśya* (Sankissa, au N.-O, de Kanauj, dans le *doab* gangétique). Là, les pèlerins virent les sept dernières marches des trois escaliers par lesquels le Buddha, entouré de Brahma et d'Indra portant chasse-mouche et ombrelle, descendit du ciel des Trente-Trois [dieux] où il était allé prêcher la Loi à sa mère. Là, le roi Aśoka avait fait édifier un temple avec une statue du Buddha, debout, haute de 7 mètres, derrière laquelle se dressait une colonne de pierre de 25 mètres de haut où s'encastraient quatre statues du Buddha brillantes et transparentes, aussi pures que du lapis-lazuli. Sur le chapiteau couronnant le sommet, il y avait le lion habituel, mais celui-ci rappelait son congénère qui était intervenu, en rugissant, dans une vive discussion qui opposait deux moines à propos d'un point de Doctrine. Il y avait encore, dans ce lieu saint, bien d'autres sites sanctifiés par les faits et gestes du Buddha au cours de cet épisode de sa carrière terrestre, et la piété de Fa-hien n'a pas manqué de les rapporter pour le plus grand bénéfice des folkloristes. Plus au sud, près de la cité de *Śrāvastī* (village de Sāhet Māhet) (37) sur la Rāptī, dans l'ancien royaume de Kośala, un grand monastère, autrefois à sept étages, marquait exactement le centre du Jetavana, ce parc dont le prince Jeta avait fait don au Buddha en en recouvrant le sol de toutes les pièces d'or carrées que contenait son trésor. Là, le Bienheureux séjourna vingt-cinq ans et y prêcha beaucoup.

C'est alors qu'à la vue de ce lieu fameux, les deux pèlerins chinois sentirent que *« de douloureuses réflexions s'élevaient en eux : nés dans une région frontière, en compagnie de leurs amis, d'un même esprit, ils avaient voyagé à travers tant de royaumes ; certains de ces amis s'en étaient retournés ; certains étaient morts, prouvant ainsi l'impermanence et l'incertitude de la vie, et maintenant, ils voyaient que la place où le Buddha avait vécu n'était plus occupée par lui. Et comme à ce moment, la foule des moines sortant du monastère leur demandait : « De quel royaume venez-vous ? », les pèlerins répondirent : « De la Terre de Han » – « Étrange, dirent les moines avec un soupir, que des gens des pays de frontière aient été capables de venir, ici, en quête de notre Loi. » Alors ils se dirent les uns aux autres : « Durant tout le temps que nous autres, maîtres et disciples, nous avons succédé les uns aux autres, nous n'avons jamais vu des gens de Han adeptes de notre méthode. »* (Legge, p. 57-58).

Au Sud-Est de Śrāvastī, Fa-hien dit être allé à la ville de *Na-pei-kau* (Nabhiga ?), où le buddha Krakuchanda (l'un des prédécesseurs du Buddha historique) naquit ; site jalonné de plusieurs *stūpa* marquant des épisodes de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la vie de ce buddha qui existait à l'époque où les hommes vivaient jusqu'à 40.000 ans (Legge, p. 51, n. 2). Au Nord de cette cité, il y en avait une autre, non loin d'elle, dont Fa-hien ne donne pas le nom, mais dont il apprit qu'elle était la ville natale du Buddha Kanakamuni, l'avant-dernier des buddha qui précédèrent le Buddha Gautama et qui vécut alors que la vie n'atteignait que 30.000 ans ; des *stūpa* marquaient les mêmes épisodes de sa vie que ceux de son prédécesseur. Tout près de là, toujours dans le même teraï népalais où règne la malaria, c'étaient les restes de Kapilavastu (38), la ville natale du Buddha, et du Parc royal de Lumbinī, le lieu précis où il naquit. Ce sont les indications données par Fa-hien qui permirent de découvrir ce site, ainsi que le pilier d'Aśoka qui le marquait.

Déjà au temps de Fa-hien, ce lieu n'avait plus ni roi, ni peuple (Legge, p. 64), mais seulement des *stūpa* et autres indications marquant les lieux où s'étaient déroulés les différents épisodes de l'enfance, de la jeunesse du Buddha et de son bref retour au pays natal après qu'il eût obtenu l'Eveil.

A l'Est de Kapilavastu, il y avait le *stūpa* de *Rāmagrāma*, élevé sur des reliques du Buddha et gardé par un dragon-serpent (*nāga*) : celui-ci les avait préservées de la saisie d'Aśoka pour les ajouter à celles des sept autres lieux saints qu'il se proposait de répartir entre les 84.000 *stūpa* qu'il voulait construire. Par la suite, comme le lieu avait été abandonné à la brousse, un troupeau d'éléphants sauvages vint régulièrement laver le sol autour du *stūpa* avec l'eau de leurs trompes et lui offrir des fleurs et de l'encens ; ce que voyant, par hasard, un dévot entra en religion et, devenu novice, se consacra au service cultuel du *stūpa*. Puis il exhorta le roi du pays à fonder là un monastère dont, bien que n'étant que *śramaṇera* (« novice »), il prit la direction, ce dont Fa-hien fut encore témoin.

A plus de 50 km. vers l'Est, il y avait, marqué par un autre *stūpa*, le lieu où l'héritier présomptif du trône de Kapilavastu, le prince Siddhārtha, avait renvoyé au palais du roi son père son écuyer et son cheval blanc.

A la même distance, vers l'Est, il y avait le « *Stūpa* des Charbons », restes du bûcher funéraire du Buddha, et un monastère. Enfin, les deux pèlerins chinois atteignirent à 156 km. de là, toujours vers l'Est, la ville de *Kuśinagara* (Kasia) (39), non loin de la Petite Gandaki, sur le bord de laquelle, entre deux arbres *śala*, la tête au Nord, « L'Honoré du Monde » entra dans le *nirvāṇa*. Là, dans son cercueil d'or qui subsistait encore, nos pèlerins lui firent des offrandes durant sept jours. Là également, rares et clairsemés, étaient les habitants, et encore ne s'agissait-il que des familles apparentées aux communautés monastiques du lieu.

Puis, ils arrivèrent au pays des Licchavis, qui montrèrent tant d'attachement au Buddha et dont la ville principale, *Vaiśālī* (40), fut le siège du 2e Concile bouddhique. Au Nord de cette cité, dans une grande forêt, se trouvait le monastère à étage où avait vécu le Buddha.

Après avoir traversé le Gange et être descendus vers le Sud d'une quinzaine de kilomètres, Fa-hien et son compagnon parvinrent à *Pāṭaliputra* (Patna) (42) en Magadha, où avait régné Aśoka. Fa-hien qui en vit le palais le décrit trop succinctement, mais il le dit de pierres empilées, de murs et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de portes, incrustées « *de telle sorte qu'aucune main humaine de ce monde n'aurait pu l'accomplir* ».

A un peu plus de deux kilomètres au Sud de la capitale, se dressait le grand *stūpa* construit sur l'ordre d'Aśoka. C'était là le premier des 84.000 qu'il se proposait, comme on sait, de faire bâtir. Devant lui il y avait une empreinte du pied du Buddha (*Buddha pāda*), où un *vihāra* avait été construit. A côté de ce *stūpa* d'Aśoka, un monastère très grand et très beau avait été édifié, ainsi qu'un autre. Le premier relevait du Mahāyāna, le second du Hīnayāna ; tous deux contenaient de six à sept cents moines.

La porte du *vihāra* du *stūpa* faisait face au Nord et, sur sa face Sud, il y avait une colonne de pierre de 7 à 7 m. 50 de circonférence et haute de plus de 15 m. Sur cette colonne, une inscription d'Aśoka disait : « *Aśoka* [lisez prak. *Piyadasi*, sk. *Priyadarśin*, « Agréable à voir » ou « Qui regarde avec faveur », qui constitue dans la plupart des édits une partie de la formule désignant Aśoka] *donna le Jambudvīpa* [l'Inde] *à tout l'ensemble des moines, et puis il le leur racheta avec de l'argent. Cela il le fit à trois reprises.* » [Ce rite royal est l'expression bouddhique des échanges rituels bien connus sous le nom de *potlach*, nom que portent ces échanges chez les Indiens du Nord-Ouest américain].

A 120 km. environ au Sud-Est de Pāṭaliputra, les deux compagnons visitèrent une grotte au flanc d'une petite colline rocheuse et isolée. C'était là que le Buddha, assis et méditant, avait reçu la visite du puissant Indra, Roi des dieux. Celui-ci, après avoir charmé le Buddha d'un air de luth joué par Pañcaśikha, le musicien des dieux qui avait accompagné son maître, lui posa quarante-deux questions en les écrivant sur la paroi rocheuse avec son doigt — ou bien s'agit-il là des quarante-deux réponses que le Buddha fit à Cakra ? Quoiqu'il en soit, Fa-hien assure que leur tracé subsistait encore.

Il y avait, un peu plus loin, le *stūpa* funéraire de Śāriputra, qui était natif du lieu, un village *Nala* qui devint, un peu plus tard, célèbre par ses monastères, sous le nom de *Nālandā* (45).

Ces lieux écartés étaient proches de Rājagṛha (44), la « Ville du Palais Royal », capitale des rois du Magadha jusqu'à Aśoka (IIIe A. C.), la métropole du Bouddhisme le plus ancien, dominée par le *Gridhrakūṭa* (« Pic du Vantour ») qui joua un rôle religieux important par ses grottes-sanctuaires peuplées d'ascètes ; l'une d'entre elles aurait donné asile au 1er Concile bouddhique. Que ce mont ne soit pas encore tout à fait désacralisé, le récit suivant que m'a fait mon maître Sylvain Lévi en témoigne. Au cours de l'une de ses missions qu'il accomplit dans l'Inde, et faisant la pénible ascension du Gridhrakūṭa par une chaleur suffocante, il eut la stupeur, en atteignant le sommet, de voir un ascète brahmanique, entièrement nu, assis au milieu d'un cercle de flammes provenant de quatre feux de bois, le cinquième foyer, qui n'était pas le moins ardent, étant le soleil ; il se livrait ainsi au *pañčatapas* (la pratique ascétique) des « Cinq feux. »

De Rājagṛha, nos pèlerins se rendirent à *Gayā* (43), cité alors déserte et désolée (fait surprenant, car, par la suite, *Bodh Gayā* allait être l'un des sites les plus vénérés et fréquentés par les bouddhistes venus de toute l'Asie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

orientale et méridionale. Son temple, quoique souvent restauré, est le seul temple bouddhique qui subsiste actuellement en Inde. Mais Fa-hien donnera plus loin, sans faire de rapprochement, des détails sur les fondations religieuses de ce site. Au Sud de Gayā, à plus de 12 km., ils virent le lieu entouré de forêts où le Buddha avait pratiqué, pendant six années, ses terribles austérités, avant d'obtenir l'Eveil. Un peu plus loin, vers l'Ouest, le Buddha prenant son bain dans la rivière qui y coule, une divinité l'aida d'en sortir en courbant vers lui une branche d'arbre ; vers le Nord, des paysannes lui offrirent du riz au lait [une seule, Sujātā, selon la tradition la plus courante], alors qu'il était assis sur un rocher, à l'ombre d'un grand arbre, qui subsistaient encore.

Fa-hien revint ensuite vers Pāṭaliputra (42) et, suivant le cours du Gange, à l'Ouest, arriva à Vārānasī (Bénarès) (41). Là, vers le Nord-Ouest et à moins de 10 *li* (c. 6 km.), se trouvait le célèbre « Parc aux Gazelles », le *Mrigavaṇa* [à Sārnāth], où le Buddha fit pour la première fois « tourner la Roue de la Loi » en prêchant celle-ci au brahmane Kauṇḍinya et aux quatre autres anciens compagnons de ses austérités forcenées.

Retour à Pāṭaliputra (42)

De Bénarès, Fa-hien retourna à Pāṭaliputra où il séjourna trois ans dans le monastère mahāyāniste qui avait été élevé près du grand *stūpa* d'Aśoka : il y apprit le sanskrit et les livres écrits dans cette langue. En même temps il découvrit dans ce monastère une copie du *Vinaya* des Mahāsāṅghika, la plus ancienne des sectes bouddhiques. Ce *Vinaya*, qui était le plus complet et le plus rempli d'explications, fut par la suite traduit par Fa-hien (Legge, p. 99, n. 2, Bunyu Nanjio, col. 400-1, n° 1119, 1150, col. 247, 253). En outre, il obtint la transcription de 6 ou 7.000 stances du *Vinaya* des Sarvāstivādin [la secte de Fa-hien et des moines chinois], ainsi que de très nombreux *śāstra* et *sūtra* et, enfin, œuvre colossale, l'*Abhidharma* des Mahāsāṅghika. Le dernier compagnon de Fa-hien, Tao-ching, qui l'avait rejoint dans l'Inde moyenne où il avait beaucoup apprécié les règles monastiques, décida d'y rester et d'y renaître jusqu'à ce qu'il atteigne à l'état de buddha. Fa-hien, fidèle à son projet initial de rapporter en Chine un *Vinaya* complet, reprit la route.

Donc Fa-hien, pour la première fois seul dans son long périple, part de l'actuelle Patna et descend le long du Gange vers l'Est indien. Au bout d'un trajet de 234 km. [distance très exacte], il atteint le grand royaume de Čampa, sur la rive Sud [droite] du Gange. Il y voit les *stūpa* élevés sur les lieux où le Buddha marcha, méditant, près de son *vihāra* et là où lui et les trois buddha qui le précédèrent s'assirent.

Tāmraliptī (46)

Beaucoup plus loin (650 km.) vers l'Est [Sud-Est], Fa-hien arriva au grand port de *Tāmraliptī* où il s'arrêta, comme l'on sait, deux ans, tant le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
Bouddhisme lui parut florissant et digne d'être approfondi dans les bibliothèques que cet Etat possédait. Il faut penser que son travail, acharné semble-t-il, l'a seul empêché de nous donner sur les bouddhistes du Bengale, leurs activités religieuses et leurs fêtes, les aperçus qui nous auraient été bien utiles, dans l'absence presque totale de documents les concernant.

Ceylan (50)

Sur Ceylan, il est plus loquace. Mais là, si Fa-hien a vu *Anurādhapura* sans la nommer au temps de son plein épanouissement, il s'est bien gardé de nous donner le moindre détail sur le palais royal, par exemple. Par chance, les fêtes l'ont vivement intéressé et sa relation est très utile à comparer avec celles données des mêmes fêtes par des Occidentaux depuis le XVIIe siècle. Comme eux, Fa-hien a été tout d'abord été frappé par le climat « *tempéré et attirant, sans aucune différence entre l'été et l'hiver* », par sa végétation « *toujours luxuriante* », par la facilité du travail agraire « *qui produit autant de fois que les hommes pensent à l'accomplir :* (car) *il n'y a pas de saisons fixées pour cela* » (Legge, p. 102). Fa-hien a fort bien expliqué le peuplement de cette grande île, au climat si attrayant, située sur la voie des plus anciennes relations commerciales. Aux données traditionnelles d'origine indienne : une antique Laṅka peuplée de *rakṣasa* (démons), de *nāga* (dragons des Chinois), Fa-hien ajoute le thème, bien connu chez les géographes de l'antiquité, du « commerce muet » où il voit l'amorce d'échange commerciaux moins compliqués, brassant les gens avec les marchandises, la renommée de l'Ile accroissant les émigrants et les colons : singhalais au parler indo-aryen, tamouls dravidiens refoulant peu à peu les autochtones, ces antiques Veddas, à l'origine démons et ogres du continent indien.

A Ceylan aussi, comme au Gandhāra, dans le Nord-Ouest de l'Inde et partout ailleurs, mais plus tard, dans toute l'Asie du Sud-Est, on montrait aux pèlerins les lieux où étaient visibles les traces des visites que le Buddha y avait faites par la voie des airs, ainsi que les empreintes immenses de ses pieds. Ceylan, l'île des perles et des joyaux, où l'or et l'argent venus d'outre-mer abondaient, frappa l'imagination de Fa-hien qui insiste sur les matières précieuses accroissant la valeur religieuse des statues, des *stūpa*, des temples, des trésors royaux et monastiques. Un rejeton du pippal sacré de Bodh-Gayā était devenu, à Ceylan, cet arbre géant de 100 m. de haut que Fa-hien dit avoir mesuré, si puissant que dans sa croissance il avait arraché du sol et tenait enlacé contre son tronc, le pilier de 1 m. 75 à 2 m. de circonférence dont on l'avait d'abord étayé. Fa-hien relate les fastes de la procession solennelle de la Dent du Buddha, ceux accompagnant la crémation d'un arhat, ceux inaugurant la construction royale d'un nouveau monastère (Legge, pp. 101-108). Enfin, le pèlerin ajouta à sa collection de documents recueillis dans l'Inde les copies d'une série de nouveaux textes inconnus en Chine, à savoir : le *Vinaya* des Mahīśāsaka, le *Dirghāgama* et le *Saṃyuktāgama* (des *sūtra*) et des « mélanges » *Saṃyukta-Sañcaya-piṭaka* [parce qu'on en a fait une sorte de quatrième *Piṭaka*] (Legge, p. 171).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Puis Fa-hien quitta Ceylan et gagna Java. Ensuite, le navire qui le portait, on s'en souvient, dépassa, et de loin, la latitude de Canton (58) pour aborder au Sud de la péninsule du Chan-tung; de là, il put aisément regagner la ville d'où il était parti, Tch'ang-ngan (3), dans l'actuelle province du Chen-si.

State Museum 7243

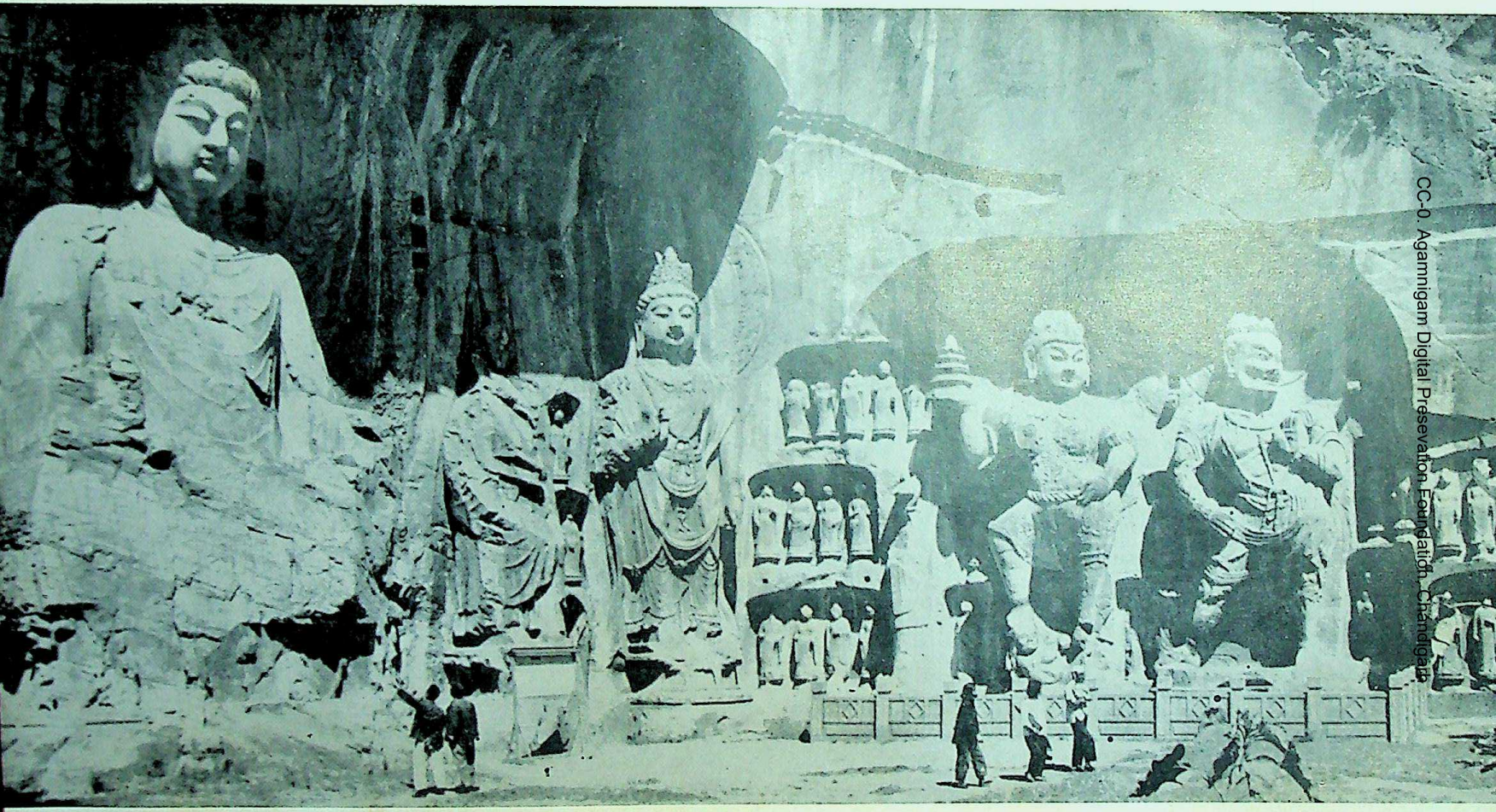
AUTRES PÈLERINS DU Ve SIÈCLE

Un des compagnons de Fa-hien, Pao-youn, partit plus tard que lui et le rejoignit, on s'en souvient, avec son groupe en Asie Centrale ; par la suite, il fut son inséparable compagnon de voyage. En Inde, Pao-youn étudia le sanskrit et, revenu en Chine, il y traduisit de nombreux textes bouddhiques. Il laissa aussi une relation de son voyage qui malheureusement s'est perdue depuis lors.

Peu après les départs de Fa-hien et de Pao-youn, un autre moine chinois entreprenant, Che-mong, partit en 404 de Tch'ang-ngan (3) pour l'Inde également. Il faisait partie d'un groupe de quatorze autres moines chinois. Comme Fa-hien, il suivit la « route sauvage », passa par Chen-chen (29), Koutcha (8), Khotan (27). De là, tous allèrent au Sud-Ouest, vers le Pāmir que neuf d'entre eux n'eurent pas le courage de traverser, et ils retournèrent en Chine. Les autres moines, dont Che-mong, arrivèrent à Bolor (23), près du Kashmīr ; mais en route, un moine indien, probablement leur guide, mourut. Après Bolor, les moines chinois traversèrent l'Indus, le Kashmīr et, parvenus dans l'Inde, visitèrent Kapilavastu (38). Che-mong y rassembla des textes bouddhiques, puis, avec un seul compagnon, les autres ayant été perdus en route [morts ou vaincus par la fatigue et le désespoir], il revint en Chine en 424 par le même itinéraire emprunté à l'aller. En 439, il écrivit un compte rendu détaillé de son voyage en Asie Centrale et en Inde, qui s'est depuis perdu.

Fa-yong partit en 420 pour l'Inde avec vingt-cinq autres moines chinois. Et pour la première fois, à ce qu'on en sait par l'histoire, ces Chinois prirent, pour traverser l'Asie Centrale, la route septentrionale, celle qu'empruntera deux siècles plus tard le célèbre Hiuan-tsang. Cet itinéraire passait par Tourfān (6), Koutcha (8) et Kashgar (25), atteignait Tach-Kourghan (24), franchissait les terribles montagnes du Sud du Pāmir et aboutissait dans la vallée de Gilgit (22), menant au Kashmīr. Là, dans ce haut lieu, encore renommé, des études sanskrites, Fa-yong demeura plus d'un an pour étudier le sanskrit et les textes bouddhiques. Puis il reprit son voyage et se rendit dans les lieux saints les plus importants du Bouddhisme, dans le Nord et l'Est de l'Inde. Arrivé au Bengale, il s'y embarqua pour la Chine. Une fois de plus, le rapport écrit par Fa-yong a été perdu.

Au Ve siècle, encore d'autres moines chinois firent de même, mais on n'en connaît que peu de choses, sinon que le dénommé Tao-pou, sur l'ordre d'un décret impérial, partit pour l'Inde afin d'y chercher des textes bouddhiques. Dix scribes s'embarquèrent avec lui pour l'aider à les copier, mais ils périrent tous noyés dans un naufrage.



Pl. XVI. — Grottes de Lung-men (Chine). Temple de Feng-hsien. Statues géantes (17 m.) du Buddha Vairocana et des Gardiens de la Loi (*Dharmapāla*) (VIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

De Fa-cheng, on sait qu'il vivait à la même époque que Tao-pou, qu'il fut jusqu'en Inde et qu'on a perdu le mémoire qu'il en rapporta. Tao-yo, entre 424 et 451, alla jusqu'à Śaṅkaśya, lieu où le Buddha redescendit du Ciel, et c'est tout ce que l'histoire nous rapporte.

Mais tant d'initiatives individuelles, faites d'abnégation et de dévouement prodigués au mépris des dangers innombrables des voies d'accès vers l'Inde, dans le but, longtemps unique, d'améliorer en Chine les moyens d'y prêcher la Doctrine salvatrice du Bouddhisme, ne furent pas dépensées en vain. Les souverains chinois eurent, dès les débuts du VIe siècle, le souci d'y envoyer des émissaires officiels. C'est ainsi qu'en 518, l'impératrice Hou, douairière de la dynastie des Wei [des Toungouses], chargea une sorte d'ambassade composée de plusieurs Chinois d'aller offrir des présents aux sanctuaires bouddhiques indiens et d'en rapporter des textes sacrés.

SONG-YUN

Un certain Song-yun, qui la dirigeait, et un moine, Houei-cheng, membre de cette mission, rédigèrent tous deux des relations de leur voyage. Celles-ci servirent, quelques années plus tard, à un auteur chinois, demeuré anonyme, à en faire un compendium dans un ouvrage d'ensemble qu'il écrivit en 547. (Chavannes, *Les voyageurs chinois*, p. XII, et *Voyage de Song-yun et Houei-cheng dans l'Oudyana et le Gandhāra*, in *B.E.F.E.O.* III, pp. 379-441). Depuis Lo-yang (Ho-nan-fou) (1), capitale des Wei, la mission, passant au Sud-Ouest de Si-ming, traversa le pays des Toungouses établis à l'Ouest du Koukou-nor, puis emprunta l'itinéraire méridional suivi par Fa-hien, passant par Chen-chen (29), à 190 km. au Sud du Lob-nor, Tsomo (Chalmadana, actuelle Tchertchen (28), Yu-t'ien (Khotan) (27) où elle séjourna, Kharghalik (26) et Tach-Kourghan (24). Après avoir traversé le Wakhan et le Tchitral, la mission atteignit l'Udyāna (Uḍḍiyāna, vallée du Svāt, affluent du Kabul) (22) et le Gandhāra (autour de Peshāwar) (18). Là, tous s'arrêtèrent et revinrent en Chine en 522. Malgré sa brièveté, la relation du *Lo-yang-kia-lan-ki* est importante, car les faits rapportés concernent une région (Uḍḍiyāna-Gandhāra), où l'art et le Bouddhisme se transformèrent profondément sous l'influence des Indo-Scythes, dont les chefs régnaient à cette époque sur cette région.

Puis, pendant près de trois-quarts d'un siècle, le silence se fit en Chine sur les pèlerinages en Inde. Cependant, au début du VIIe siècle, l'ambitieux Yang, empereur de la brève dynastie des Souei, dépêcha, en Asie Centrale et en Inde, une mission qui alla au Kashmīr et jusqu'à Rājagṛha. Malheureusement, le livre relatant la mission et ses notes sur les barbares d'Occident, le *Si-fan-ki*, est perdu, à part quelques fragments conservés dans une encyclopédie chinoise.

LE BOUDDHISME DES T'ANG

En 618, les empereurs T'ang succédèrent aux empereurs Souei, et Chavannes (*Rel. Em.*, pp. XV-XVI) cite le proverbe : « *Bouddhiste comme*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la dynastie T'ang », mais c'est aussitôt pour reconnaître que « *ces empereurs si dévots ne conservent guère le Bouddhisme dans sa simplicité primitive* [tout comme Aśoka et à sa suite, à son exemple, les innombrables dynasties qui se succédèrent, depuis lors, dans le gouvernement des peuples hindouisés de l'Inde, de l'Asie Centrale, du Sud Sud-Est asiatique] : *ce qu'ils y voient avant tout, c'est le moyen de se procurer des moyens surnaturels ; ils espèrent en tirer enfin ce secret d'immortalité que les Fils du Ciel, les uns après les autres, ont toujours cherché ; tandis qu'ils écoutent les brahmanes tels que Pokayeta, qui leur promettent l'herbe de la longue vie, ils se servent des pèlerins bouddhiques pour aller chercher en Inde des drogues merveilleuses ; en même temps ils font revivre les antiques cérémonies* fong *et* chan [« Vent » et « Mont »] *par lesquelles ils implorent du Ciel la longévité ; en même temps aussi ils permettent l'introduction du Christianisme nestorien, comme le rappelle la célèbre inscription de Si-ngan-fou. En vérité ces souverains seraient prêts à élever des autels au dieu inconnu, pourvu que ce dieu fût un magicien capable de les sauver de la mort ; ils accueillent le Bouddhisme comme ils acceptent indistinctement toutes les doctrines qui prétendent contenir des révélations mystérieuses* ».

Quoi qu'il en soit des motifs nourris par les empereurs chinois quand ils protégeaient et encourageaient tout mouvement religieux de quelque origine qu'il fût, le fait historique demeure qu'avec l'avènement de la dynastie T'ang, correspond non seulement une concentration très forte du pouvoir central, mais un renouveau national qui se manifeste dans tous les domaines, et particulièrement dans celui de la vie religieuse. Le Bouddhisme chinois, pour sa part, en bénéficia tout spécialement. « *Dans aucune autre période de l'histoire chinoise, il n'y eut d'aussi nombreux moines et missions officielles de Chine pour se rendre en Inde au VIIe siècle. Il y eut un fervent désir dans le cœur des bouddhistes chinois d'aller en Inde étudier le Bouddhisme et les textes bouddhiques dans l'Université de Nālandā qui était, alors, la première institution bouddhique de l'Inde...* » (Bagchi, *India...*, p. 75). Outre la recherche des manuscrits sanskrits, celles des textes bouddhiques, des statues et reliques, les pèlerins chinois « *s'intéressaient aussi aux autres branches de la pensée indienne, telle la philosophie brahmanique, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, etc...* » (Bagchi, *op. cit.*, p. 76). Les empereurs T'ang se firent un point d'honneur d'encourager les moines à entreprendre de tels voyages et leur donnèrent toutes les facilités possibles.

HIUAN-TSANG

Dans l'histoire des relations culturelles sino-indiennes, aussi reculée dans le temps qu'elle soit, se dresse l'inoubliable personnalité du Maître de la Loi, Hiuan-tsang. Il naquit en l'an 600, à Ho-nan-fou, dans une famille d'origine noble. Son père était érudit, confucéen très orthodoxe et jouissait d'une large estime. Les trois frères qui le précédaient et lui-même furent éduqués selon les règles les plus anciennes. Très tôt, il frappa son entourage par la précocité de son intelligence et de sa sagesse. Bien que

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nourri des classiques chinois, ceux qui se réclamaient du maître K'ong-tseu (Confucius), il alla frapper à la porte d'un monastère bouddhique, où l'un de ses frères aînés était entré, et s'y fit admettre, sur le champ, bien qu'il n'eût encore que 13 ans. Devenu moine à 20 ans, il voyagea par toute la Chine pour suivre l'enseignement des maîtres les plus éminents et se fit bientôt une grande notoriété aussi bien par son savoir que par son éloquence. Comme il remarquait que de nombreux textes bouddhiques chinois se contredisaient ou, visiblement, comportaient des erreurs de traduction, il prit la résolution de recourir aussi bien aux sources textuelles qu'aux commentaires éclairés des savants moines de l'Inde. Il lui fallait donc se rendre, sans plus tarder, dans ce pays.

Mais à cette époque, la première partie du VIIe siècle, l'administration des T'ang, pour des motifs politiques divers, avait rompu toute relation diplomatique avec un certain nombre d'États de ses frontières de l'Ouest. En conséquence, aucun sujet chinois n'était autorisé à quitter son pays. Hiuan-tsang, sachant bien que toute demande de sa part de partir vers l'Inde serait repoussée, décida de partir secrètement. C'est ce qu'il fit en 629. Il se rendit donc à Leang-tcheou et à Kan-tcheou, dans le Kan-sou, et franchit, non sans péril on l'a vu, les dernières défenses avancées de la frontière chinoise. A partir de Touen-houang (4), il obliqua vers le Nord, et traversant le terrible Gobi dans sa partie la plus dangereuse, il atteignit Yi-wou (Ha-mi) (5), la première oasis du pays des Ouigours, Turcs adoucis par le Bouddhisme.

Tourfān (6)

Jardins de fleurs et vergers, joncs et peupliers au bord de l'eau y créaient un éden à l'orée du désert. Sur l'invitation du roi du Kao-tch'ang, il se rendit dans les environs de Tourfān (6), sa capitale, où il fut reçu avec les plus grands honneurs (le roi allant jusqu'à vouloir servir de marche pied au pèlerin montant en chaire pour y prêcher la Loi), comblé de cadeaux, de vêtements utiles (lainages, masques, gants, bottes fourrées). De là, il repartit pour traverser les montagnes de l'Ouest, mais, cette fois, Hiuan-tsang avait une bonne monture, toute une escorte de serviteurs et de chevaux, et était nanti de vingt-quatre lettres de recommandation pour les vingt-quatre rois et roitelets des royaumes échelonnés sur sa route, lettres émanant de leur allié le roi si pieux de Kao-tch'ang. Pour le remercier, le Maître de la Loi lui adressa une belle et longue épître, véritable chef-d'œuvre du genre. Désormais, et jusqu'aux confins de l'Inde, le voyage de Tsang fut politiquement et matériellement assuré, grâce aux chefs turcs qu'il devait rencontrer sur sa route. Car, à cette époque, les Turcs (*Tou-kieu* des Chinois) dominaient tout le Nord du Centre Asie, depuis la Dzoungarie (régions de Ha-mi et Tourfān) jusqu'à la Sogdiane et au Tokharestan, poussant même, vers le Sud, leurs conquêtes jusqu'au *Kapiśa* et à l'Indus.

Donc, après avoir longé le sud des « Monts Célestes » et traversé les « Montagnes d'Argent », Hiuan-tsang passe par *A-k'i-ni* (sk. *Agnideśa*/Karashar) (7) et arrive à *Kieou-tse* (Koutcha) (8) au milieu de l'hiver. Là, les neiges l'obligent d'attendre que la saison s'améliore. Enfin il repart, gui-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des en tête et bagages derrière, sur des chameaux et des chevaux. Mais les plus dures épreuves attendaient cette intrépide caravane. Il s'agissait de franchir la dernière barrière qu'offrait les T'ien-Chan, par la passe *Pa-ta-ling* qui se nomme actuellement Bedel.

Pour avancer, il fallut creuser un passage dans une neige qui ne fondait jamais. Après sept jours passés sans se laisser aller à dormir afin de ne pas geler, sans pouvoir faire cuire d'aliments, ces héros atteignirent le sommet du col et la descente fut moins dure sur le grand lac Issi-Koul (200 km. de long, alt. 1.500 m.), aux eaux « *d'un noir verdâtre et de saveur à la fois salée et amère* ».

C'est non loin de là que le Maître de la Loi vit le grand chef (*Kagan*) des Turcs, T'ong, le *jagbou*, venu à sa rencontre. Reçu somptueusement sous la tente royale, Hiuan-tsang expliqua au Kagan le but de son voyage et lui exposa les grandes lignes de la Loi bouddhique. Le souverain les connaissait déjà, ayant reçu, trois ans plus tôt, la visite d'un indien de Nālandā, Prabhākaramitra, en route pour la Chine ; aussi combla-t-il le Maître de tout ce qui pouvait l'aider à poursuivre son chemin, y compris les recommandations nécessaires. Grâce à elles, Tsang put — après un agréable parcours au pays des « Mille Sources », au Nord des Monts Alexandrian, et une terrible traversée des steppes, où il n'avait pour se guider que les ossements laissés par les hommes et les bêtes abandonnés par les caravanes, où le vent, en tempête, soulevait des dunes entières, les élevant au ciel comme des trombes —, atteindre *Taras/Talos* (Aoubié-ata), au Sud-Ouest du lac Balkhach.

Tachkent (11)

Puis se dirigeant vers le Sud, Tsang, après avoir passé par quelques petites cités sans importance, arrive à *Che-shih* (Tachkent) (11), capitale du riche Ferghana dont il souligne la fécondité du sol, l'élevage (moutons, chevaux), le climat venteux et froid (c'était seulement le printemps), disant aussi que « *les hommes y sont d'un naturel ferme et courageux ; leur langue diffère de celle des autres peuples ; leur figure est laide et ignoble* ». De là Tsang se dirige vers Samarkand (12).

Sa-mo-kan/Sa-mei-kin, l'antique cité de *Marakanda* pour les Grecs, existait au moins au IVe siècle avant l'ère chrétienne, puisqu'Alexandre la prit et y résida. Elle a joué et joue toujours un grand rôle dans la vie commerciale et économique de cette partie de l'Asie. Au moment où Hiuan-tsang la vit, et en fit une lyrique description, sa population iranienne adorait le Feu, comme les anciens Perses et les Parsis actuels de l'Inde. Leur fanatisme religieux fut particulièrement manifeste à l'égard du pèlerin chinois, que les citadins injurièrent, poursuivirent torche en main pour le brûler vif. Mais Hiuan-tsang plaida si bien la cause du Bouddhisme et la sienne que le roi fit battre et chasser les fanatiques, tandis le Maître de la Loi subjugait le peuple par son attitude et son éloquence, au point que bien des « *hérétiques abandonnèrent les voies du siècle et prirent refuge dans les couvents désertés de la capitale* ». Mais ce bel élan devait être bientôt brisé, car treize ans après

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le passage de Hiuan-tsang, Samarkand fut prise par les Arabes et ses habitants, de gré ou de force, passèrent à l'Islam.

De Samarkand, Tsang, après avoir franchi l'*Oxus* (Amou-Daria), se rendit en Bactriane, alors province du Tokharestan gouvernée par un fils du grand Khan des Turcs, gendre du Khan de Tourfān, auquel il rendit visite à Koundouz (*Huo*, en chinois). Ce Turc, qui régnait sur la Bactriane, était très pieux et se proposait d'accompagner le Maître jusqu'en Inde lorsqu'il mourut empoisonné par sa seconde femme. Celle-ci, amante d'un des fils du Khan, mit ce dernier sur le trône de son père. Le fils, fort heureusement, était aussi pieux que le père et conseilla à Tsang de faire un crochet et d'aller à Bactres qui possédait une multitude de monuments religieux.

Balkh (14)

Autant *Bactres* (act. Balkh), ville très ancienne (Zoroastre y serait né), qui était alors commerçante et prospère, au milieu d'une plaine « *d'une rare fertilité* », enchanta d'autant plus Hiuan-tsang qu'elle était ardemment bouddhique, autant Balkh est devenue aujourd'hui une ville morte au sein d'un pays qui se meurt. Son site, en particulier, a fait le désespoir de tous les archéologues français qui ont pu y faire des fouilles, les seuls restes notables datant, tout juste, de l'occupation musulmane. Au VIIe siècle, elle avait plus de 100 monastères peuplés de plus de 3.000 moines tous hīnayānistes. Hors de la ville, dans un « nouveau monastère », une série de « Maîtres » se succédaient pour commenter le Canon. La statue du Buddha était incrustée des sept matières précieuses et ses halls ornés de coûteuses raretés, mais depuis lors tout a été pillé par les chefs de divers Etats [voisins], en dépit d'une statue de Vaiśravana, le dieu gardien du Nord qui, tout de même, déjoua, peu avant l'arrivée de Hiuan-tsang, une tentative armée de piller le monastère de la part d'un gouverneur turc, Su, ou le fils d'un gouverneur. Là, il y avait le bassin à ablutions du Buddha, d'une capacité de 25 litres, dont les couleurs émettaient un tel éclat qu'on ne pouvait savoir s'il était de métal ou de pierre. Il s'y trouvait également une dent-relique du Buddha qui mesurait 2 cm. 5 de long sur 2 cm. de large [dimensions très raisonnables au regard de la dent de Kandy, à Ceylan, qui mesurerait 5 cm. 5 de longueur].

Il faut penser que les religieux de Balkh n'étaient pas d'une médiocre valeur puisque Hiuan-tsang dit qu'il s'est entretenu avec grand profit avec plusieurs d'entre eux, dont un, nommé Prajñākara, lui expliqua avec clarté d'assez nombreux passages des principaux textes du Hīnayāna.

A 35 km. de Balkh, vers le N.-O., *T'i-wei*, et à 27 km. au Nord, la ville de *P'o-li*. Dans chacune de ces deux villes il y avait un *stūpa* dont Hiuan-tsang nous donne l'histoire. Or celle-ci n'est autre que celle bien connue dans l'Inde et en Birmanie des deux marchands Trapuṣa et Bhallika, à qui le Buddha prêcha pour la première fois les cinq Commandements et les dix Vertus qui constituent les bases de la Loi. En outre, pour les aider à rendre un culte, le Buddha leur donna de ses cheveux et des rognures de ses ongles ; puis il leur enseigna à édifier sur ces reliques un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

stūpa, en entassant en terrasses ses divers vêtements pliés, sur lesquels il plaça, à l'envers, le dôme de son bol ; puis sur le tout il planta son bâton à sonnailles de moine mendiant. Or, les caractères chinois pour *T'i-wei* et *P'o-li*, chez les premiers traducteurs chinois de textes sanskrits, sont ceux qui transcrivent les noms des deux marchands, premiers auditeurs du Buddha (Watters, 1, p. 112). L'histoire rapportée par Tsang ne mentionne pas les noms des deux marchands et si celui-ci avait su que ces noms étaient ceux des deux « villes » qu'il mentionne, il n'est pas douteux qu'il n'aurait pas manqué de le souligner.

Il restait à Hiuan-tsang, avant de pénétrer dans l'antichambre de l'Inde, le Kapiśa et le Gandhāra, à affronter la plus redoutable épreuve de son voyage : la traversée de l'Hindu-Kush, ses « Grands Monts de Neige ». Après avoir passé sa retraite [*varṣa*, pluie = retraite, claustration, pénitence, méditation] au « Monastère neuf » de Balkh, le Maître de la Loi se rendit à plus de 100 *li* (c. 67 km.) dans le Sud, au *Kie/Ka-chih*, petit pays rébarbatif à tous points de vue, y compris ses habitants « *durs et brusques* », mais où, toutefois, il y avait plus de dix monastères avec 300 moines, tous du Sarvāstivādin (Hīnayāna).

Au Sud-Est du Ka-chih, Hiuan-tsang entra dans les « Grands Monts de Neige ». Ces monts sont très hauts et leurs défilés profonds, avec des pics et des précipices chargés de périls. A mi-chemin passait la frontière séparant le *Tokhara* (Turkestan) du *Fan-yen-na* (région de Bāmiyān).

Bāmiyān (15)

Tout d'abord, le voyageur chinois note les aspects typiques de cet habitat : la capitale, haut-perchée sur une terrasse escarpée, est en travers du défilé, avec une haute falaise sur sa face Nord [région d'où venaient les invasions], longue de 6 ou 7 *li* (4 à 5 km.) ; température glaciale, froment hâtif, peu de fruits et de fleurs, mais seulement de bons pâturages (moutons, chevaux) ; les gens sont âpres et rudes dans leurs manières ; la plupart portent des fourrures et du drap de production locale. Par leur écriture, leurs coutumes, leur monnaie, ils sont semblables aux Turcs, mais ils en diffèrent par leur langue.

En fait de bonnes dispositions, ces rudes montagnards était loin au-dessus de ceux des contrées voisines, car ils faisaient beaucoup d'offrandes et révéraient profondément les Trois Joyaux à côté de tous les dieux. Les marchands qui vont et qui viennent pour leur commerce, soit que les dieux se montrent de bon augure ou qu'ils produisent de sinistres présages, cherchent à s'acquérir des mérites religieux. Hiuan-tsang note qu'à Bāmiyān, il y a plus de dix monastères, contenant plusieurs milliers de moines relevant tous du Hīnayāna, de la branche Lokottaravādin. Les deux buddha géants, que l'on peut voir encore, sculptés dans la falaise Nord de la vallée, n'ont pas manqué de frapper Hiuan-tsang quoiqu'il ait sousestimé leur hauteur réelle, 53 et 35 mètres, en leur attribuant 42/45 m. et 30 m. Autre curiosité religieuse plus stupéfiante encore, mais qui malheureusement a été dé-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

truite par la suite : « *Dans un monastère à 12 ou 13 li* [8 km./moins de 9 km.] *à l'Est de la capitale, il y a,* dit-il, *un buddha couché en nirvāṇa long de plus de 300 mètres. C'est là que le roi du lieu tient les Assemblées quinquennales, au cours desquelles il a coutume d'abandonner aux moines tout ce qu'il possède, jusqu'à la reine, après quoi ses fonctionnaires en remboursent la valeur aux moines* ». Enfin, Tsang a vu, dans ce même monastère, le vêtement en tissu de fibres d'une plante *śanaka*, du disciple d'Ānanda, qui, pour cette raison, s'appelait *Śanakavāsa* (« vêtu de śanaka »), en raison du mérite qu'il s'était acquis dans une vie antérieure en distribuant des robes de ce tissu à une communauté de moines au sortir de leur Retraite [*varṣa*].

Le Kāpiśā (16)

Au-delà de Bāmiyān Hiuan-tsang, tout seul semble-t-il, a l'audace de monter jusqu'à 3.000 mètres d'altitude dans une tempête de neige pour passer un col, celui de Shibar. Egaré, il est remis en chemin par des chasseurs et enfin aboutit au *Ka-pi-shi/Ki-pin*, le Kāpiśā [act. Bēgrām] des textes indiens. Cette vallée constitue le Nord de la région de l'actuelle Kabul. Le pèlerin en vante la beauté, l'opulence de ses cultures et en classe les habitants parmi les précédents. Son roi, intelligent et courageux, est un adepte du Bouddhisme. Il y a au Kāpiśā plus de 100 monastères et plus de 6.000 moines, surtout mahāyānistes. *Stūpas* et monastères sont hauts, spacieux, très bien conservés. Et, détail qui témoigne bien, déjà, qu'ici on atteint l'Inde et son syncrétisme religieux : il y avait quelques dizaines de temples de dieux et plus de mille sectateurs, Digambaras [Jaïnas], Pāṃṣupatas [ascètes śivaïtes qui se couvrent de « poussière », *pāṃṣu*] et ceux qui portent des couronnes de crânes comme ornements de tête. Puis ce fait politico-religieux très curieux que Hiuan-tsang a recueilli au Kāpiśā : à 2 ou 3 km. de la capitale [Bēgrām de Kāpiśā], sous la montagne du Nord, il y a un grand monastère avec 300 moines hīnayānistes. Ce monastère aurait tout d'abord été fondé par Kaniṣka dont la souveraineté s'étendait alors jusqu'à un état vassal de la Chine, à l'Ouest du Fleuve Jaune. Comme le roi de ce pays craignait ce souverain, il lui envoya des otages que Kaniṣka traita courtoisement en leur donnant une résidence d'hiver en Inde, une d'été au Kāpiśā et une pour le printemps et l'automne au Gandhāra. Près de chaque résidence un monastère fut élevé, celui du Kāpiśā près de la résidence d'été. D'où les peintures murales dans les chambres, qui représentent les otages de Kaniṣka, dans des vêtements à peu près similaires de ceux des Chinois. Lorsque les otages revinrent dans leur pays, se rappelant ardemment leur temps de résidence au Kāpiśā, ils continuèrent d'y envoyer de pieuses offrandes. Aussi les moines de ce monastère, avec des sentiments de gratitude, célèbrent-ils chaque année, au début et à la fin de la retraite de la Saison des Pluies, des services religieux en mémoire des otages.

Le Lampaka (17)

Du Kāpiśā, Hiuan-tsang se rendit au *Lan-p'o*, le *Lampaka*, l'actuel Lamghān ; tout le trajet s'effectua dans une région très montagneuse en allant vers

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'Est, puis traversant une Chaîne Noire [celle où la neige fondait l'été, d'où sa désignation par le pèlerin], il pénétra dans l'Inde du Nord. Ici, tout change : plus de neige, mais seulement quelques gelées; du riz, de la canne à sucre. Les gens, très musiciens, sont petits, peu courageux et faux.

Plus de dix monastères, mais peu de moines, des mahāyānistes pour la plupart. Les hindouistes très nombreux y ont une ou deux vingtaines de temples.

Au Sud-Est du Lampaka, au-delà d'une haute montagne et d'une grande rivière [le confluent du Kunar et de la Rivière de Kabul], le pays de Na-Kie [*Ka-lo-ho/Nagarahāra* (Jellālābād (17)], peu étendu mais beau, riche en céréales, en fruits, au climat doux, aux gens courageux, bons, méprisant la richesse et estimant le savoir, révérant le Buddha, et de peu de foi à l'égard des autres religions.

A 1.500 mètres environ de la capitale, vers l'Est [le Sud-Est], il y a un grand *stūpa* de 90 mètres de haut avec de merveilleuses sculptures. Sur sa face Ouest il y a un monastère, et sur son côté Sud, un petit *stūpa*. Le grand *stūpa*, dû à Aśoka, marquait le lieu où le futur Buddha, ayant étendu son manteau de peau de daim et sa chevelure sous les pieds du buddha Dīpaṅkara, reçut de ce dernier la prédiction qu'il atteindrait la *Bodhi*. Le petit *stūpa* était là où fut étendu le manteau et les cheveux.

Plus loin encore, vers le Sud-Ouest, sur le rebord d'un ravin, était une grotte dans laquelle demeurait le (nāga) Gopāla, très noire, étroite, où de l'eau coulait du rocher sur le sentier. C'est dans cette grotte que le Buddha avait laissé son ombre, ou plutôt une lumineuse image de lui-même, à la fois claire et parfaitement ressemblante, mais au temps de Hiuan-tsang la forme merveilleuse était à peine visible et seulement par intermittence et pour certaines personnes.

Depuis Nagarahāra, à plus de 20 km. vers le Sud-Est, la ville de *Hi-lo* (Hiḍḍa ou Haḍḍa), fortement défendue par son emplacement élevé, entourée de plaisants jardins et d'étangs. Dedans il y avait un bâtiment à deux étages, où l'on conservait précieusement l'os de l'uṣnīṣa du Buddha, son crâne aussi, l'un de ses yeux, son bâton monastique et l'une de ses robes. Au Nord de cette maison à reliques, il y avait un *stūpa* à merveilles qu'on pouvait faire trembler en le touchant du doigt.

Le Gandhāra (18-20)

Du Lampaka, Hiuan-tsang, par les monts et les vallées du Sud-Ouest et la fameuse passe de Khaiber, se rendit au *Kan-t'o-lo* (Gandhāra) qui, vers l'Est, atteint l'Indus. Sa capitale était *Pu-lu-sha-pu-lo/Puruṣapura*, actuelle Peshāwar.

Les fouilles ont révélé plusieurs villes sur le site ancien. Celle qu'a connue le pèlerin chinois avait, dit-il, 40 *li* (plus de 26 km.) de tour. Un siècle plus tôt, les Huns de Mihirakula avaient complètement dévasté le Gandhāra et le reste de l'Inde gangétique. Aussi Hiuan-tsang ne vit-il que « *des villes et des villages presque vides et déserts ; dans un angle de la cité royale il y avait un peu plus de* 1.000 *familles* [...]. *La majorité des gens adhéraient aux autres systèmes religieux, peu étant bouddhistes.* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Et Tsang d'évoquer les noms des grands maîtres du Bouddhisme mahāyānique, Asaṅga, Vasubandhu, Manoratha, Dharmatāra, originaire de Peshāwar (Watters, pp. 198–202), les deux premiers étant « *précisément les auteurs principaux de l'idéalisme mystique qu'il professait* » (R. Grousset, p. 97). Il y avait, selon lui, plus de 1.000 monastères au Gandhāra, mais ils étaient entièrement délabrés et sans occupant. Beaucoup de *stūpa* aussi étaient en ruines. Il y avait, en outre, plus de 100 temples brahmaniques et les diverses sectes vivaient pêle-mêle.

A environ 8 ou 9 *li* (entre 5 et 6 km.) au Sud-Ouest de la capitale, il y avait un grand et très ancien pippal [*Ficus religiosa*, sous lequel le Buddha obtint l'Eveil]. Cet arbre, haut de plus de 35 m., avait un feuillage immense qui donnait une ombre dense. Au-dessous il y avait, assis, les quatre buddha du Passé ainsi que les 996 autres buddha du Bhādrakalpa [notre cycle actuel] (Watters, p. 202–3). « *Quand le Buddha se fut assis* (à son tour) *sous cet arbre face au Sud, il prédit que* 400 *ans après sa mort, le roi Kaniṣka règnerait sur tout le Jambudvīpa et qu'il se convertirait au Bouddhisme et construirait un immense* stūpa *de* 400 *pieds de haut* ». La prédiction se réalisa: à la suite d'une chasse où Kaniṣka avait couru derrière un lièvre blanc qui disparut sans laisser de trace, il découvrit sous les arbres un jeune bouvier et le petit *stūpa* haut d'un mètre que celui-ci avait fait. Questionné, le garçon relata au roi la prédiction du Buddha qui le concernait et ajouta que les temps étaient venus pour la réaliser. Kaniṣka se convertit et, après diverses péripéties, réussit à faire édifier un immense et splendide *stūpa*, orné de statues toutes brillantes de l'or qui les recouvrait. Sur la face Sud de la montée vers le *stūpa*, il y avait une peinture de 5 mètres de haut représentant le Buddha avec deux têtes, en souvenir d'une légende que notre pèlerin rappelle.

A l'Ouest du grand *stūpa*, il y a un vieux monastère construit également par Kaniṣka ; ses étages supérieurs et ses nombreuses terrasses sont reliés par des passages [passerelles] pour [y] recevoir des frères éminents et distingués à leur illustre mérite, et bien que les bâtiments soient en ruines, on peut les dire d'un art exceptionnel. Il y a encore, dans ce monastère, quelques moines hīnayānistes.

Partant du monastère de Kaniṣka et se dirigeant vers le Nord-Est, Hiuan-tsang traversa une large rivière [celle de Kabul], et parvint au bout de 33 km. à la ville de *Pu-se-ka-lo-fa-ti* [sk. *Puṣkarāvātī* (20), l'ancienne capitale du Gandhāra, le *Penkalaotis* des Grecs, l'actuelle Charsaḍḍa]. Bien peuplée, assez petite (de 10 à 11 km. de tour), avec des quartiers reliés par des passages, elle avait, hors la porte Ouest, un temple brahmanique avec une statue d'un admirable travail. A l'Est de la ville, un *stūpa* d'Aśoka sur le lieu où les quatre buddha du Passé avaient prêché.

UḌḌIYĀNA (22)

De *Udakabāndha* [? ville du Gandhāra, proche de *Śalātura*, ville natale du célèbre grammairien Pāṇini, dont Tsang fait le plus grand éloge, bien qu'il fût brahmane, comme l'on sait], le pèlerin remontant vers le Nord

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à travers monts et vallées atteignit le *Wu-chang-na*, *l'Udyāna/Uḍḍiyāna*, ce « Parc » que Fa-hien avait visité, on s'en souvient. Vallée resserrée entre de hautes montagnes, sa terre ne produit que du raisin en abondance, un peu de canne à sucre, de l'or, du fer et du safran. Il a des bois très denses, ses fruits et ses fleurs sont très abondants. Pluies et vents alternent régulièrement et tempèrent le climat. Les gens ne plaisent pas du tout à Hiuan-tsang ; peureux et faux, ils n'étudient que dans le but d'acquérir des formules magiques. L'Uḍḍiyāna était alors le pays où le Tantrisme était si florissant qu'un austère mahāyāniste tel que Hiuan-tsang pouvait bien, au moins, le mépriser ; et déçu, il constate que des deux côtés de la Swât, là où il y avait 1.400 monastères contenant 18.000 moines, il ne restait plus guère que des ruines, habitées par très peu de moines, encore ceux-ci étaient-ils surtout experts en exorcisme et magie. Là, il y avait eu cinq sortes de *Vinaya*, chacun concernant une secte bouddhique différente. Les dix temples brahmaniques étaient occupés par des sectes différentes. Au Nord-Ouest de la ville forte *Mêng-ka-li* [*Maṅga Koṣṭha*] était la montagne où le Buddha avait converti le dragon (nāga) Apalāla qui désolait la contrée. Loin de cette ville, vers le Sud, était le Mont Hi-lo, auquel se rattachait l'un des plus surprenants *jātaka*, car là le futur Buddha avait donné sa vie pour entendre seulement une demi-stance de la Doctrine.

Après avoir encore visité plusieurs sites consacrés par un *jātaka* [dont celui du *Śibijātaka*, « Jātaka de la Colombe », *cf.* Fa-hien], près desquels s'élevaient monastères et *stūpa*, et être passé, avec les difficultés qu'on sait par Fa-hien, par Darel au Dardistan et la vallée de Bolor (Petit Tibet), le Maître de la Loi vint repasser l'Indus à la ville « Porte de l'Inde » et arriva à *Takṣaśilā* (*Ta-cha-si-lo*) ou Taxila [d'où le nom du roi Taxile, le seul adversaire indien sérieux qu'Alexandre rencontra sur sa route de l'Inde, qu'il défit, comme l'on sait, et sut ensuite s'attacher).

Taxila (21)

Malgré les terribles destructions qu'y avait effectuées les Huns, Hiuan-tsang donne une description enthousiaste du pays et de ses habitants. Puis c'est le circuit provincial habituel des sites religieux. Le bassin aux beaux lotus du dragon-nāga Elapātra [« Feuille de Cardamome »], que l'on invoquait pour avoir de la pluie. La vallée entre deux rangées de collines où un *stūpa* aśokéen, de plus de 30 m. de haut, pointait l'endroit de l'un des quatre grands trésors « naturels » que l'on trouvera quand Maitreya viendra. Le site tragique où le futur Buddha se coupa la tête en guise de charité, [d'où le nom de *Takṣaśilā*, « Tête-coupée »] et dont le *stūpa*, aśokéen aussi, est l'objet d'une fête avec lumières, fleurs, « *divine* » musique et accomplit des miracles.

Quittant la région de Takṣaśilā, Tsang alla au-delà de monts et des vallées, au royaume de *Seng-ha-pu-lo* [*Simhapura*, actuelle Ketās], dépendance du Kashmīr. Au Sud de la capitale, qui était une forteresse dans la montagne, il y avait un *stūpa* d'Aśoka, très altéré bien qu'encore miraculeux, et un monastère désert.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XVII. — GANDHĀRA. Tête de légionnaire (IVe s.). Stuc de Haḍḍa.
Musée de Kabul.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XVIII. — GANDHĀRA. Tête d'adolescent (IIIe - IVe s.). Stuc de Haḍḍa.
Musée de Kabul.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Enfin il retourna sur ses pas et se rendit dans le Nord du pays de Takṣaśilā, après avoir retraversé l'Indus pour voir l'endroit où le prince Mahāsattva [le Buddha dans une vie antérieure] avait donné son corps à manger à une tigresse affamée.

Le Kashmīr

Pour atteindre le Kashmīr, Hiuan-tsang passa une contrée très montagneuse, le *Wu-la-shih* (/*sha*) [*Uras, Uraksh, Rash ?*], après quoi il poursuivit sa route vers le Sud-Est sur 700 km. environ par-dessus les monts, le long de chemins dangereux et en traversant des ponts de fer. Il entra au Kashmīr par une passe de l'Ouest. Au bout de cette passe, une escorte dirigée par l'oncle maternel du roi l'attendait. Alors Hiuan-tsang fut sans cesse l'objet de l'attention de tous. Logé au palais royal, le roi lui adjoignit des vingtaines de moines dirigés par le plus illustre d'entre eux pour veiller sur lui, vingt clercs pour composer des manuscrits, et cinq serviteurs. Ainsi comblé de tous les moyens matériels et intellectuels indispensables pour mener à bien son entreprise religieuse, but essentiel de son voyage, Hiuan-tsang se mit à œuvrer sous la direction d'un maître particulièrement éminent, mahāyāniste comme lui.

Sur le Kashmīr, le pèlerin chinois nous donne des notes qu'aurait pu rédiger l'un de ces Anglais épris de beaux paysages et qui vivent, probablement encore, retirés des soucis du monde dans un de ces *house-boats* amarrés parmi les fleurs qui couvrent les rives d'un lac édénique. Parmi les productions locales, Hiuan-tsang cite le safran encore si typiquement indien. Les dames de la Crète ancienne cueillaient déjà les fleurs de ce crocus (*sativus*).

Une omission curieuse, le raisin, alors que le Kashmīr est depuis longtemps renommé en Inde pour ce fruit et que Hiuan-tsang le mentionne à propos de l'Uḍḍiyāna.

De même peut-on s'étonner, avec Watters (I, p. 264), du petit nombre (100) de monastères que Hiuan-tsang lui attribue, alors que ce pays avait été, comme on l'a dit, l'un des plus importants et des plus célèbres royaumes bouddhiques dans l'histoire de l'extension et du développement du Bouddhisme. Ou-k'oung, pèlerin chinois venu au Kashmīr un siècle après Hiuan-tsang, dit que ces monastères étaient au nombre de 300. Il est plus que probable que Hiuan-tsang, retenu par la tâche bibliographique et doctrinale qu'il s'était imposée en venant dans ce pays, où il devait séjourner deux ans, n'a pas eu le temps de pérégriner comme il l'avait fait précédemment. D'ailleurs, le petit nombre de détails qu'il donne sur les fondations bouddhiques, et la part importante qu'il accorde, dans le chapitre qu'il lui consacre, à des faits religieux d'origine nettement livresque, témoigne bien de ce que fut son emploi du temps. Les digressions religieuses de Hiuan-tsang, dans son chapitre relatif au Kashmīr, ont un intérêt certain pour l'histoire du Bouddhisme du Nord-Ouest de l'Inde et elles sont à signaler par les titres qu'elles portent en haut des pages de l'œuvre de Watters : pp. 265-66, *Légende de Madhyāntika* [qui introduisit le Bouddhisme au Kashmīr] ; pp. 267-70, *Légende de Mahādeva* [un hérétique qui circonvint

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Aśoka, causant l'exode de 500 arhats au Kashmīr] ; pp. 270-72, *Concile de Kaniṣka* ; pp. 272-75, *Légende de Vasumitra* [menacé d'expulsion lors de ce Concile].

Hiuan-tsang donne enfin une sorte d'inventaire des objets sacrés relatifs au Bouddhisme, avec les monuments religieux qui leur sont adjoints. C'est d'abord un monastère ayant plus de 300 moines, dont le *stūpa* renferme une dent du Buddha dont il décrit la dimension et la couleur et donne la légende. Non loin de ce monastère, il y en avait un autre, plus petit, qui renfermait une statue debout d'Avalokiteśvara. Les plus zélés adorateurs de ce bodhisattva faisaient que son corps doré sortait de la statue.

Sur une montagne, il y avait les ruines d'un grand et beau vieux monastère. Seul un bâtiment à deux étages, dans un angle, était habité par une trentaine de moines mahāyānistes. Saṅghabhadra y composa un commentaire sur *l'Abhidharma*. De chaque côté de ce monastère, il y a des *stūpa* de grands arhats, dont les reliques subsistent encore.

Quittant, enfin, le Kashmīr, le Maître de la Loi traverse au Sud-Ouest une difficile région montagneuse, et arrive dans l'étroite vallée du *Pan-nu-t'so*, le *Punach/Punats*, actuel Punch, sur un affluent de la Jhellum, où céréales, fleurs, cannes à sucre et fruits (sauf le raisin) abondent, en outre des manguiers, figuiers, bananiers et vergers proches des maisons. Le climat est chaud, les gens sont hardis et francs ; ils portent surtout des vêtements de coton et sont de sincères croyants du Bouddhisme. Cinq monastères à l'état de ruines. Ce pays dépend du Kashmīr. Dans un monastère, au Nord du Punch, il y a quelques moines et près de lui un *stūpa* en pierre « faiseur de miracles ». De là, Tsang gagna le *Ho-lo-she-pu-lo* (*Rājapura*, actuel Rajaori) vers le Sud. Mêmes détails que pour le précédent. Plus de dix monastères et très peu moines. Un temple brahmanique et beaucoup d'adeptes. Puis il se rendit jusqu'à Jayapura, après avoir traversé la Candrabhaga (Chenāb).

Le Tekkā

Là, en dehors de la ville, il passa la nuit dans un monastère non-bouddhique, puis poursuivit son chemin jusqu'à *She-kie-lo* (*Śākala*, actuel Sialkot) (30) dans le *Tse-kia* (*Taki/Takkas*). Climat chaud, gens rudes, au parler vulgaire, pays riche en or, en argent, en cuivre, en métal de cloche [bronze], en riz de montagne et en blé précoce. On y porte des vêtements blancs, soyeux et brillants. Peu d'entre eux sont bouddhistes et la plupart servent les Dieux. Tandis qu'il y a dix [nombre qui semble être typique pour Hiuan-tsang] monastères, il y des centaines de temples brahmaniques. Par tout le pays [et dans l'Inde en général] il y a de très nombreux *Puṇya-śālas* [« maisons (ou l'on acquiert) des mérites », appelées aussi *Dharmaśālas* « maisons (où l'on prêche) la Loi », en Inde et dans les Etats hindouisés, par exemple au Cambodge ancien et actuel. *Cf.* la belle identification qu'en a faite Louis Finot dans *Dharmaśālas au Cambodge*, *B.E.F.E.O.*, XXV, pp. 417-22]. « *Là*, nous dit Hiuan-tsang, *on accueillait les nécessiteux et les gens en détresse ; dans ces maisons on distribuait des médicaments et de la nourriture ;*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de même les voyageurs y avaient-ils les besoins de leur corps satisfaits sans en éprouver d'inconvénients » (Watters, I, p. 286).

ŚĀKALA (30)

De l'antique Sangala des Grecs, Śākala des Indiens, Hiuan-tsang ne nous dit rien en dehors des généralités ci-dessus résumées et de la dimension de son enceinte, 20 *li* (env. 12 km.). Il ne mentionne son nom que pour évoquer les effroyables dévastations opérées là, et ailleurs dans l'Inde, par les hordes de Mihirakula, le chef des Huns hephthalites, un siècle à à peine avant le voyage de Hiuan-tsang [Hiuan-tsang dit : « *Quelques siècles auparavant* »]. Si les déprédations ne furent que trop vraies, malheureusement, il semble que le texte de Hiuan-tsang soit le seul document historique précis [trop ?] sur ce souverain qui portait le nom même du dieu Mithra [*Cf.* L. de la Vallée Poussin, *Dynasties et Histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes*, t. VI, 2, *de l'Histoire du Monde publiée sous la direction de M.E. Cavaignac*, Paris, 1935, pp. 15 et 65 *passim*, et L. Renou et J. Filliozat, P. Meile, A.M. Esnoul, L. Silburn, *L'Inde classique*, Paris 1947, t. 1, § 484 dû à M. J. Filliozat]. Or si Mihirakula tenta de déraciner tout à fait le Bouddhisme dans le Nord-Ouest de l'Inde, il y fut au contraire le protecteur du Brahmanisme. On peut donc penser que Hiuan-tsang ne pouvait juger cet envahisseur en toute équité. Il n'en demeure pas moins que la page qu'il lui a consacrée est digne d'une anthologie (Watters, I, pp. 288-9) et on peut en citer la fin : « *Sa carrière fut coupée court par sa mort soudaine, et l'air fut assombri et la terre trembla, et des vents furieux se ruèrent comme il tombait vers l'Enfer de l'incessant tourment* ».

A Śākala, Tsang se reposa dans un monastère peuplé de plus de 100 moines tous hīnayānistes, alors que deux siècles plus tôt (Ve s.), le même monastère avait « *abrité les méditations de l'illustre philosophe bouddhiste Vasubandhu, dont le passage de la scolastique hīnayāniste à l'idéalisme absolu était, à juste titre, considéré comme l'un des plus grands succès du Mahāyāna* » (R. Grousset, p. 111).

Au départ de Śākala et sans avoir quitté le Tekkā, Hiuan-tsang et les moines qui, alors, l'accompagnaient, au passage d'une forêt de *palaśa* [le *Butea Frondosa* : la « Fleur au Perroquet », la « Flamme de la Forêt » pour les Occidentaux, en raison de sa fleur en forme de bec de perroquet et d'un rouge éclatant, dont les Indiens tirent le plus grand parti aussi bien du point de vue religieux (ses feuilles trifoliées) que du point de vue utilitaire (teinturerie, tannage, pharmacopée, poudre à canon et corderie par ses racines], furent attaqués par des brigands qui, non contents de les dépouiller entièrement, les pourchassèrent, l'épée en main. Tous ne durent leur salut qu'à une caverne creusée par l'eau d'un étang et dissimulée par d'épais buissons. Parvenus ensuite au village voisin, les habitants coururent sus aux voleurs, mais en vain, car ceux-ci avaient détalé. Les religieux ne purent s'habiller comme il convenait et obtenir un nouvel équipement que dans la ville la plus proche, où un « *vieux brahmane, ami du Bouddhisme, réunit la population et fit donner à Hiuan-tsang et à ses compagnons l'équi-*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

valent de ce qu'ils avaient perdu. Pour comble de chance, le brahmane était versé dans les doctrines du système Mādhyamika, *ce criticisme bouddhique si radical qu'on y a souvent vu, à tort d'ailleurs, une sorte de nihilisme. Hiuan-tsang passa un mois auprès de lui à étudier les maîtres de cette école, Nāgārjuna, originaire du Sud de l'Inde, et Aryādeva. Etude fructueuse pour lui car on ne peut, à notre sens, bien pénétrer la doctrine yogācāra ou vijñānavāda, l'idéalisme mystique cher à Hiuan-tsang, que si l'on s'est préalablement assimilé la dialectique du criticisme Mādhyamika. De même Fichte et Schelling ne se comprennent pleinement qu'en fonction de Kant* » (R. Grousset, p. 113).

Au-delà du Tekkā vers l'Est, à plus de 500 *li* (340 km.), Tsang parvint au « Lotissement chinois », le *Cīnabhakti* où Kaniṣka avait fait prendre leurs quartiers d'hiver à ses otages des confins chinois : pauvre en arbres, riche en grain, aux revenus abondants, au climat chaud et au peuple timide que se partageaient le Bouddhisme et le Brahmanisme. Ayant découvert, dans un monastère, un savant moine, Hiuan-tsang y séjourna quatorze mois pour étudier sous sa direction divers traités d'*Abhidharma*.

Le Jālandhara (31)

A Nord-Est de ce monastère, à environ 140 *li*, se trouvait le *She-lan-ta-lo*, pays semblable en tout point au Tekkā avec prépondérance du Bouddhisme des deux *Yāna*, le Brahmanisme relevant de la secte Paśupata. Il semble, d'après Hiuan-tsang, que le roi, dont la capitale était *Jālandhara*, règnait sur le « Nord de l'Inde » en grand vassal du roi de « *l'Inde centrale* » dont on fera connaissance plus loin.

Le pays où se rend ensuite le Maître de la Loi est le *Ku-lu-to*, dans lequel on reconnaît le *Kulūta/Kulāta* des anciens textes indiens. Pays très montagneux, riche en récoltes de toutes sortes, en or, argent, cuivre rouge, cristal de roche et « métal de cloche » [bronze], et en grandes quantités de médecines valables.

Le Mahāyānisme [tantrique ?] y florissait aux dépens du Hīnayāna. Les sectes brahmaniques y vivaient bien également, mais « *pêle-mêle* ». Les parois des passes étaient trouées de grottes peuplées d'anachorètes des deux religions rivales.

Là, aussi, était l'habituel *stūpa* d'Aśoka, que nous avions un peu perdu de vue depuis le Kashmīr, pour marquer une visite faite par le Buddha. Puis Tsang descendit vers le Sud, passa le pays à *She-to-t'u-lu*, assurément *Śatadru* (Sudlej), nom du plus long affluent de l'Indus dont la haute vallée, vue par Hiuan-tsang, a pris son nom.

Le *P'o-li-ye-ta-lo*, *Pāryātrā* (actuelle Bairāt au Rājputana, au Nord-Nord-Est de Jaypur) indique que notre pèlerin, brûlant les étapes, est passé sans s'arrêter par la Terre Sainte du Brahmanisme pour atteindre un pays fort peu boudddhique aussi, comme Hiuan-tsang le précise lui-même. Il touchait, là, la limite Nord-Est de l'immense désert du Thar ; aussi dit-il que ce pays est chaud, fleurs et fruits rares, blé et riz nécessairement précoces [une sorte de riz y mûrit en 60 jours], bovidés et moutons nombreux ; que ses habitants ont des manières rudes, qu'ils n'estiment pas le Savoir, qu'ils

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ne sont pas bouddhistes et qu'ils sont gouvernés par un homme de mince origine [Vaiśya, la troisième caste], courageux et habile au métier des armes, le type même du Rājput arrivé.

Puis c'est le pays de *Mo-t'u-lo, Mathurā* (Muttra), l'une des plus grandes villes du Bouddhisme dans son expansion. C'est alors, pour Hiuan-tsang, l'occasion d'un flot de détails sur les richesses agricoles et artisanales de ce pays encore riche et cultivé, où les gens sont bons à tous points de vue. Le pèlerin s'étend longuement, et pour notre chance, sur les monuments bouddhiques, les saints qu'on y vénère, les fêtes où se dépensent l'encens et les fleurs jusqu'à en obscurcir le soleil et la lune et bouleverser les ravins des montagnes.

Mathurā (33)

Sur Mathurā, cité florissante du Bouddhisme médiéval, Hiuan-tsang est assez prolixe, mais ses renseignements ne semblent pas être de première main ; du moins selon l'estime de Watters (1,312), qui souligne que le mont sacré de beaucoup le plus renommé de Mathurā, l'Urumuṇḍa, n'est pas mentionné sinon que par son « *monastère de montagne* » où Upagupta convertit tant de gens et par la grotte remplie des innombrables « tailles » jetées là par les nouveaux zélateurs. Non loin, près d'un grand étang desséché, était le *stūpa* où le Buddha reçut l'offrande d'un singe qui de suite se jeta ou tomba accidentellement dans un puits pour renaître aussitôt dans la condition humaine.

Hiuan-tsang évoque également les nombreux *stūpa* consacrés aux disciples du Buddha ou à des bodhisattva. Chacun d'entre eux est révéré par l'une des principales sectes du Bouddhisme, mais là il se trompe lourdement sur les relations des uns et des autres (Watters, 1, 303). Il mentionne, en passant, les fêtes au cours desquelles on les révérait, fleurissait, encensait, illuminait, etc..., et parmi elles, les solennelles prédications d'Uposatha.

Le Sthāneśvara (32)

Hiuan-tsang traverse ensuite le *Sthāneśvara* (Tānessar, en Ambala), dont il retrace le passé légendaire. Là, en effet, les Indiens situent le Kurukṣetra, le « champ » immense où les clans frères-ennemis, les Kauravas et les Pāṇḍavas s'entretuèrent à propos de la belle Draupadī, épisode central du *Mahābhārata*, cette épopée fleuve, cette bible de l'Hindouisme dont les passages les plus fameux sont ceux de la *Bhagavad-Gītā*, « Le Chant du Bienheureux (Kriṣṇa) ». Au sol très riche et aux récoltes abondantes, ce pays était peuplé d'adeptes des pratiques magiques, les plus nombreux d'entre eux s'adonnant au commerce et peu à l'agriculture. [Il ne s'agit pas là, évidemment, des paysans, mais de ceux qui les exploitaient]. Trois monastères en face de plus de cent temples brahmaniques.

Près de la capitale, un *stūpa* d'Aśoka aux briques couleur vif-orange.

Le Gange

De là, Tsang atteignit le Gange dont il vante la largeur, la longueur,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la couleur variée des eaux, leurs grosses vagues, le goût très agréable et doux (*sic*) du sable fin, peuplé de nombreuses et merveilleuses créatures qui ne font jamais de mal à personne [les crocodiles, mis à part probablement]. Dans les textes populaires c'est le « *Fleuve du Bonheur* », celui dont les flots, si l'on s'y trempe, donnent des mérites, effacent les péchés ; si l'on s'y noie, on renaît au Ciel des Bienheureux. Y jeter des cendres d'un mort, [ce que l'on fait maintenant par colis postal quand on demeure loin du fleuve], c'est lui assurer qu'il n'ira pas dans un mauvais endroit, car par l'effet des vagues et des remous du fleuve, l'âme perdue est sauvée (Watters, I, 319).

Matipura

De l'autre côté du Gange était le Matipura, pays très agréable en tous points et dont les habitants se répartissaient également entre le Bouddhisme et les Dieux. Leur roi n'était pas bouddhiste, mais de la caste des *Śūdras*, « Serviteurs (des trois autres castes) ». Près de la capitale, dans un petit couvent, avait vécu un certain Guṇaprabha [distinct de celui mentionné par Tāranātha (Watters, I, 324)], auteur de plus de cent traités, qui, après avoir été un fervent et très éclairé zélateur du Mahāyāna, passa au Hīnayāna qu'il défendit avec autant de maîtrise qu'il en mit à réfuter les principes du système auquel il avait tout d'abord adhéré.

Mayūra et Gangādvāra

Au Nord-Ouest de Matipura, il y avait la ville du Paon, Mayūrapura, sur la rive gauche du Gange. A ce propos Hiuan-tsang, qui ne semble pas y être allé, décrit le grand bassin dallé traversé par le Gange près de sa source : la « Porte du Gange », le Gangādvāra des Indiens, l'actuel Hardwar, lieu de pèlerinage encore célèbre.

Brahmapura

De là vers le Nord, notre pèlerin gagna un certain pays dénommé *Brahmapura* [du nom de sa capitale, comme c'en est l'habitude], tout entouré de monts, au climat froid, au sol fertile, où l'Hindouisme avait le pas sur le Bouddhisme. Et par ouï-dire Hiuan-tsang signale au Nord, dans les Grands Monts neigeux, le pays de l'or, le *Suvarṇagotra*, qui était pour les Chinois, dit Tsang, la « *Terre des Femmes de l'Est* » et sur lequel régnait toujours une femme, les hommes montant la garde du royaume et en cultivant le sol. Puis Tsang s'en fut au *Goviśana* (régions de Kāshipur, Rāmpur actuelles ?), au *Ahichattra* et enfin au *Sānkāśya*.

Sānkāśya

Kapitha ou Sānkāśya (act. Sankissa), endroit alors célèbre, où le Buddha redescendit sur terre, comme on le sait déjà par Fa-hien. Mais sur ce lieu tout rempli de monuments pour la plupart attribués à Aśoka, Hiuan-tsang, lui,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
abonde en détails que tout archéologue se doit de trouver fort précieux. Watters (1, 335-39) les commente en érudit très au fait du Bouddhisme chinois et remarquable pour l'époque à laquelle il écrivait, il y a près de soixante-dix ans.

Kanyākubja (34)

L'étape suivante pour Hiuan-tsang est *Kanyākubja* (act. Kanauj, sur la rive droite du Gange). La capitale se présente comme une forteresse bien défendue, avec des bâtiments élevés de toutes parts, des jardins merveilleux aux bassins d'eau claire, renfermant toutes les espèces végétales des pays les plus étranges. Les habitants sont sympathiques. Fruits et fleurs abondent. L'allure des gens est raffinée et ils sont habillés de brillantes soieries. Adonnés aux arts et au savoir, ils ont le verbe clair et nourri. Les bouddhistes et non-bouddhistes s'équilibrent par leur nombre : 100 couvents où logent 1.000 moines étudiant l'un et l'autre « Véhicules » ; plus de 200 temples hindous avec plusieurs milliers de fidèles. Selon une légende, rapporte Tsang, du temps que les gens vivaient très longtemps et que Kanauj s'appelait Kusumapura, « la Ville des fleurs », le roi Brahmadatta, puissant souverain et grand guerrier, avait 1.000 fils sages et valeureux et 100 belles et vertueuses filles. Alors vivait, au bord du Gange, un *ṛiṣi* d'un âge qui devait se compter par myriades d'années. On l'appelait le « *Ṛiṣi* au Grand Arbre » parce qu'un banyan, né d'une graine lâchée sur lui par un oiseau, avait pris racines sur ses épaules et était devenu un grand arbre couvert de nids. Cela s'était passé alors que le *ṛiṣi*, entré en *samādhi*, était parfaitement inconscient. Lorsqu'il en sortit, il vit les filles du roi se pourchassant dans le bois près du fleuve. Alors un désir charnel le saisit et il demanda au roi l'une de ses filles en mariage, qui toutes refusèrent. Devant la détresse et la peur de son père, la plus jeune s'offrit au mariage demandé. Mais le *ṛiṣi*, furieux du refus des 999 autres princesses, les rendit sur-le-champ toutes bossues. D'où le nom de la capitale Kanyākubja, « aux filles bossues ».

Harṣavardhana

Mais contemporain de Hiuan-tsang, le souverain du pays était le Grand Harṣa Śīlāditya.

Il fut le dernier des grands rājas qui régnèrent sur le Madhyadeśa, l'Inde Moyenne, allant de la presqu'île du Kacch aux confins de l'Assam. Bouddhiste, fervent émule d'Aśoka, Harṣa voulut être un roi selon la Loi : « *Il fut juste dans son administration, et pointilleux dans l'exécution de ses devoirs. Il oubliait de dormir et de manger dans sa dévotion envers les bonnes œuvres. Il fit cesser de consommer de la nourriture animale partout dans les Cinq Indes, et interdit de tuer sous les peines les plus graves.* » Ses œuvres dans le domaine bouddhique furent de tout genre [*stūpa*, monastères, *dharmaśālas*], les chargeant de toutes sortes d'offrandes. Il intervenait, en instance suprême, dans les affaires religieuses, comblait de ses bienfaits les moines les plus méritants, punissait les religieux coupables par le bannissement. En bref,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

son métier de souverain bouddhique l'occupait tant qu'il était infatigable et que la journée était toujours trop brève pour lui (*Watters*, 1, 344). Mais Hiuan-tsang ne rencontra pas Harṣa dans sa capitale, dont il s'était absenté à ce moment. Leur solennelle rencontre eut lieu bien plus tard.

Le pèlerin reprit donc son périple de la Terre Sainte, passant par une ville, Navadevakula, sur la rive gauche du Gange qu'il traversa et arriva à *Ayü-t'ê* (Ayodhyā).

Ayodhyā (act. Oudh)

Au doux climat, au sol riche en grains, en fruits et en fleurs, ce royaume était peuplé de gens agréables, désireux de faire de bonnes œuvres et dévots quant à la pratique de l'enseignement. Là abondaient les monastères (plus de 100) et les moines (plus de 3.000) aux dépens des hindouistes peu nombreux et n'ayant que 10 temples. Là était surtout, dans un bois de manguiers, le vieux monastère où les deux frères Asaṅga et Vasubandhu, enfin rassemblés dans le sein du Mahāyāna, conçurent une doctrine qu'ils prêchèrent aussitôt, deux siècles avant le passage de Hiuan-tsang.

A-ye-mu-k'a

Puis s'en allant vers l'Est et retraversant le Gange, Tsang arriva, au Nord, dans le pays d'*A-ye-mu-k'a* (sk. *Āyamukha*, « Crique », ou *Hayamukha*, « Tête de Cheval »).

Avant d'y parvenir, tandis que son bateau descendait le Gange, Hiuan-tsang faillit périr, comme on le sait, de la main des féroces sectateurs de Kāli, les Thugs que les Anglais, au siècle dernier, eurent tant de peine à désarmer et à soumettre. Pays identique au précédent par son climat, son sol, ses produits et ses habitants. Bien qu'il y eût là plus de 10 temples hindous, les 1.000 moines des cinq monastères y vivaient d'aumônes. Puis ce fut, vers le Sud-Est, *Po-lo-ya-ka*.

Prayāga (act. Allahābād) (36)

Le « Lieu du Sacrifice », au confluent du Gange et de la Jumna, pays que notre pèlerin apprécie, en dépit du fait qu'à côté des quelques centaines de temples hindous [ce lieu était depuis longtemps et est encore l'un des « gués » (*tirtha*) les plus sacrés du Brahmanisme] fréquentés par la majeure partie de la population, il n'y avait que deux monastères avec très peu de moines, tous hīnayānistes.

A l'Est de Prayāga, au confluent même des deux rivières, on arrivait, sur une vaste plage de sable blanc, à « La Grande Arène des Largesses ». Là, autrefois, les rois et Harṣa lui-même tenaient leurs grandes Assemblées quinquennales où ils prodiguaient leurs richesses sous forme de dons, d'aumônes et d'offrandes (fleurs, encens, lumières, etc.). On commençait par les offrandes aux statues, suivies de dons aux moines locaux, puis au Congrès bouddhique tout entier, ensuite à ceux qui s'étaient signalés par leurs grandes facultés et l'ampleur de leur savoir, puis aux savants retirés du monde et aux

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

reclus des autres religions, enfin aux deshérités et aux orphelins. Ainsi, en peu de jours, le trésor royal était-il dilapidé, pour être de nouveau rempli dix jours plus tard.

Kauśāmbī (35)

Kiao-shang-mi, le pays de *Kauśāmbī* (actuel Kosam, au Sud-Ouest d'Allahābād), fut le terme d'un trajet que Hiuan-tsang effectua en traversant une forêt infestée d'éléphants et autres bêtes sauvages. Le riz et la canne à sucre y prédominent, le climat chaud aussi. Epris des arts, les gens étaient des agriculteurs. Temples et adeptes de l'Hindouisme y abondaient, en face de monastères en ruines habités par quelques moines.

Dans l'enceinte du vieux palais royal, il y avait un grand temple haut de plus de 20 mètres renfermant une statue du Buddha, en bois de santal, sous un dais de pierre. Miraculeuse, inamovible, cette statue était celle qu'un sculpteur était allé exécuter d'après son modèle, le Buddha, au moment où il prêchait la Loi à sa mère au Ciel des « Trente-trois ». Aussi de nombreuses copies et peintures furent-elles exécutées d'après cette statue. Puis Tsang visita divers sites en rapport avec l'histoire du Bouddhisme : la maison de Ghoṣila, frère lai du Buddha, celles de Ghoṣiṭa, ministre du Kauśāmbī, de Vasubandhu et d'Asaṅga, les maîtres du Mahāyāna, la grotte où le Buddha laissa son ombre après avoir dompté un dragon-nāga venimeux qui l'habitait.

Śrāvastī et le Kośala (37)

A *Shih-lo-fa-si-ti* (*Śrāvastī*, actuel Sāhet Māhet, sur la rive droite de la Raptī) (37) Hiuan-tsang ne vit plus que des ruines parmi lesquelles vivaient cependant quelques habitants.

Le pays et ses habitants se portaient bien, mais le souffle du Bouddhisme ne l'animait plus. La plupart des quelques centaines de monastères qui y avaient été construits étaient ruinés et là ne demeuraient plus que quelques moines. Des ruines représentaient ce qui avait été le palais de Prasenajit, le protecteur du Bienheureux. Des *stūpa* marquaient les emplacements du Grand Hall où avait prêché le Buddha, la nonnerie fondée par Prājapatī [tante et nourrice du Buddha], le lieu où le brigand assassin Aṅgulimāla, à la « Guirlande de doigts (coupés à ses victimes) », qui était près de tuer sa mère, fut converti par le Buddha, le monastère du Jetavana dont il ne restait plus que le bois où il se trouvait, ainsi que les deux colonnes de pierre de 25 mètres de haut, l'une surmontée de la Roue de la Loi et l'autre d'un bœuf, toutes deux érigées par Aśoka pour marquer l'entrée Est, la principale, du monastère. Seul un sanctuaire de brique renfermant une statue du Buddha, copiée sur celle de Kauśāmbī, se dressait parmi les ruines du Jetavana.

Au Nord-Ouest de ce parc, un *stūpa* commémorait l'endroit où le Buddha avait guéri un moine malade en le frappant. Après quoi il l'avait lavé, changé et fait son lit. A l'Est, Tsang vit le puits profond par où Devadatta, le mauvais cousin du Buddha, après avoir essayé de l'empoisonner, fut engouffré vivant en Enfer.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kapilavastu (38)

(act. Tilaura Kot, dans le teraï népalais)

Notre pèlerin vit bien d'autres lieux reliés à un épisode de la vie du Buddha, après quoi il fut à Kapilavastu où le Bienheureux naquit dans le parc de Lumbinī, marqué par Aśoka d'un pilier surmonté d'un cheval. Au-delà d'une jungle épaisse, vers l'Est, était *Rāmagrama* où le nāga, qui rendait un culte au *stūpa* renfermant la huitième partie des ossements calcinés du Buddha, persuada Aśoka de ne pas lui reprendre ces reliques. Après avoir traversé une grande forêt au sentier étroit, remplie de bœufs sauvages, d'éléphants et surtout de voleurs et de chasseurs en quête d'un mauvais coup, Hiuan-tsang découvrit le désert couvert de ruines qu'était devenu *Kuśinagara* (39), où le Buddha mourut et entra au Nirvāṇa.

Vārāṇasī (41)

Près de Vārāṇasī (Bénarès), au bord du Gange, ville religieuse par excellence, pleine de temples et de dévots hindouistes auprès desquels les bouddhistes et leurs monastères faisaient assez piètre figure, était le célèbre « Parc aux Gazelles » où le Buddha avait prêché pour la première fois en public. Sur ce site fameux, Hiuan-tsang est infiniment plus loquace que Fa-hien.

Vaiśālī (40)

A *Vaiśālī* (act. Besārh) sur la Gandaki, Hiuan-tsang évoque le dernier regard que le Buddha jeta sur elle avant de s'en aller mourir chez les Mallas, à Kuśinagara. Bien entendu, l'érudit pèlerin relate le 2e Grand Concile qui s'y tint à propos de quelques réformes, très curieuses, concernant la Discipline.

Magadha

Quittant le pays des Licchavis et des Vrijis, chers au cœur du Buddha, le Maître de la Loi, après une précieuse notice sur le Nepāl, nous entretient longuement, comme il se doit, du Magadha où il parvient (Watters, II, 86-177).

Après une excellente description du pays, il expose l'origine (légendaire) de Kusumapura, alias Pāṭaliputra (42). Il détaille ce que fut la Prison ou l'Enfer (sur terre) d'Aśoka et pourquoi ce souverain la fit démolir. Ensuite il décrit ce que fut la gigantesque et pieuse création des 84.000 *stūpa* entreprise par Aśoka sous l'inspiration du grand Upagupta. Au Kukkutārāma, « Monastère du Coq », édifié par Aśoka au Sud-Est de la vieille ville, se tint le 3e Grand Concile bouddhique sur l'invitation de ce souverain. Puis Hiuan-tsang évoque les joutes oratoires qui opposèrent les hérétiques aux tenants de la Loi, et comment ces derniers, sous l'impulsion d'un disciple de Nāgārjuna et du grand Aśvagoṣa lui-même, réduisirent leurs adversaires au silence.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

GAYĀ (43)

(act. Bodh-Gayā, en Bihar)

Au sud de Pāṭaliputra (Patna), Tsang, après avoir franchi la Nairañjanā, parvint jusqu'au saint des saints du Bouddhisme, le sanctuaire et le site de Bodh-Gayā. C'est là que la relation du pèlerin chinois se révèle la plus précieuse, car, archéologiquement, elle est très détaillée. Or le sanctuaire actuel, le seul temple bouddhique qui ait été préservé dans l'Inde, a été plusieurs fois restauré et modifié au cours de sa longue histoire. La dernière réfection, la plus désastreuse, s'effectua au siècle dernier.

Fort heureusement une photo fut prise peu de temps auparavant. Mais ce que pouvait être le sanctuaire à l'époque d'Aśoka, seules des tablettes de terre cuite et la description que nous a laissée Hiuan-tsang peuvent nous en donner une idée. Alors, pas à pas, notre pèlerin suit l'itinéraire du Saint, à partir du moment où il décida d'arrêter ses inutiles pratiques de la plus dure austérité, jusqu'à celui où ayant atteint l'Eveil, il convertit à sa doctrine ses anciens compagnons d'ascèse, les frères Kāśyapa (Watters, II, 111-139). Parmi les témoins archéologiques qu'on a, de nos jours, retrouvés sur le site de Bodh-Gayā et dont Hiuan-tsang fait un état descriptif, citons les plus importants d'entre eux :

Dans le parc de l'enceinte entourant le sanctuaire, se trouvait le Vajrāsana, le « Trône au Foudre (qui a la dureté du diamant) », grande dalle gravée de corolles de lotus stylisés, au-dessus duquel le temple a été bâti.

L'arbre sous lequel le Buddha entra en méditation est un *pippal (Ficus religiosa)* aux larges feuilles cordiformes et rejeton puissant de l'arbre ancien. Comme ailleurs, cet arbre sacré était entouré d'une haute barrière (sk. *veḍika*) de pierre, aux piliers et aux montants des portes sculptés, dont il reste d'importants vestiges. Tout cela mériterait assurément une étude particulière, approfondie, ainsi que les très nombreux faits de la Légende Dorée du Bouddhisme que le Maître de la Loi nous conte si bien. Mais ce serait dépasser le cadre étroit de notre sujet, qui est de résumer un immense itinéraire dont l'exposé complet occupe les deux volumes de la traduction du *Si-yu-k'i* par Stanislas Julien, auxquels s'ajoute le volume de la traduction de la biographie de Hiuan-tsang par le même auteur. En corrigeant toutes les erreurs commises par Stanislas Julien, tant dans sa traduction que dans son interprétation du texte chinois, par l'ouvrage posthume de Watters, qui, avec Aurel Stein, Sylvain Lévi et S.N. Majumdar, a considérablement rectifié ou complété les indentifications des toponymes avancées par Cunningham et Vivien de Saint-Martin, on aurait alors une vue d'ensemble de l'œuvre accomplie par Hiuan-tsang infiniment supérieure à notre brève esquisse.

Celui-ci, poursuivant infatigablement son pieux itinéraire des environs de Gayā, se rendit au mont Kukuṭapāda (« Patte de Coq ») dominant, au loin vers l'Ouest, la vieille cité de Kuśāgrapura, le Vieux Rājagṛha dont Hiuan-tsang paraît tout d'abord ignorer le nom, cependant si célèbre dans la geste bouddhique (R. Grousset, *op. cit.*, p. 154, l'ignore également).

Après avoir passé la vieille capitale (Rājagṛha) (44), Hiuan-tsang

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

effectue le pèlerinage du Mont Gridhrakuta (« Pic du Vautour ») déjà visité par Fa-hien et dont le moindre rocher témoignait d'un épisode de la vie du Bienheureux.

NĀLANDĀ (45)

Au nord de Rājagṛha, il y avait le plus considérable ensemble monastique de l'Inde du VIIe siècle, Nālandā, véritable université pour le monde bouddhique tout entier. Sur l'architecture, les dispositions des bâtiments éventuels, les règles de discipline, l'enseignement religieux et même scientifique (médecine, arithmétique), Hiuan-tsang abonde en renseignements et éloges. Les fouilles effectuées sur ce site par le Service Archéologique de l'Inde confirmèrent amplement les informations de ce dernier.

A Nālandā, le Maître de la Loi allait satisfaire ses aspirations à l'Idéalisme le plus épuré, celui qui caractérise le mieux l'un des aspects les plus attirants du Mahāyāna. Après avoir reçu un accueil émouvant de la part des moines et des fidèles de Nālandā, Hiuan-tsang se mit sous la direction spirituelle d'un maître vénérable, Śīlabhadra, héritier spirituel des célèbres métaphysiciens du Mahāyāna, Asaṅga et Vasubandhu, par l'intermédiaire de Diṅnāga et de Dharmapāla.

Les quinze mois que Hiuan-tsang passa à Nālandā furent consacrés à l'étude et aux nombreuses visites qu'il fit aux principaux sites religieux de la région. Puis il reprit la route vers l'Est et fit un détour vers le Nord pour visiter le Kapota Kalan (« Monastère du Pigeon ») (*cf.* le « Monastère de la Colombe » de Fa-hien), près duquel, sur une haute colline, il y avait un sanctuaire édifié par un roi de Ceylan qui renfermait une petite statue miraculeuse d'Avalokiteśvara. Sur toute la colline ce n'étaient qu'édifices sacrés, d'un art consommé et doués de pouvoirs miraculeux (Watters, II, 175).

Après avoir traversé la ville de *Lo-pan-ni-lo* (Lavaṇanīla ?) et le pays du « Mont Pelé », *I-lan-na-po-fa-to* (sk. *Iriṇa* « Terre dénudée », *parvata* « mont »), peuplé d'anachorètes et dont le sommet, par ses brumes, éclipsait le soleil et la lune, Hiuan-tsang pénétra dans l'actuel Bengale par le *Campā* (act. région de Bhāgalpur) et le *Kajaṅgalā*, terres basses humides, aux forêts peuplées d'éléphants, de rhinocéros et autres bêtes sauvages. Franchissant le Gange, il se rendit au Bengale oriental, le Puṇḍravardhaṇa et le Karṇasuvarṇa, dont il vante la fertilité, les richesses naturelles, les fastueuses fondations bouddhiques. Plus loin, vers l'Est, le *Kāmarūpa* (l'Assam), au-delà d'un grand fleuve (le Brahmapoutre) : région humide et basse traversée de cours d'eau, pourvue de nombreux réservoirs. Mais là, pas de monastère, et s'il y a des bouddhistes, ils le sont secrètement. Très loin, à l'Est, à travers monts et vallées sans une ville, on atteignait les confins du Sud-Ouest chinois. On a vu que ce raccourci était des plus dangereux.

Hiuan-tsang, en route vers le Sud, passe par le Samataṭa, le bas delta du Gange où l'Hindouïsme a, maintenant, nettement le pas sur le Bouddhisme.

A ce point de son exposé, Hiuan-tsang donne cette inestimable information sur les contrées de l'Est extrême : « *Au-delà du Samataṭa et d'après une information qu'il a recueillie, car il ne les a pas visités, il y a six pays :*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Śrīkṣetra, au Nord-Est, parmi les monts, près de la mer [la région de Prome, Birmanie méridionale], *Kāmalaṅkā* [Pégu, Tenasserim], *Dvāravatī* [Siam méridional], *Iśanapura* [Cambodge — Cochinchine], *Mahā Champa* (le Champa, Centre Viêt-Nam) *et, au Sud-Ouest de ces contrées, il y a le Yen-mo-na-chou, Yamana-dvīpa* [Java].»

TĀṂRALIPTĪ (46)

Hiuan-tsang atteint ensuite Tāṃraliptī (Tamluk), le port célèbre vers l'Extrême-Orient d'où partit Fa-hien et par où Yi-tsing arrivera et repartira.

De Tāṃraliptī, selon la *Biographie de Hiuan-tsang* qui diffère souvent, en plus précis, du *Si-yu-ki*, le récit de son voyage, il descend vers le Sud pour atteindre l'Orissa, alors que le *Si-yu-ki* fait remonter le pèlerin vers le Nord-Ouest, jusqu'au Karṇasuvarṇa, pour le faire redescendre ensuite vers le Sud-Ouest, en Orissa. Comme René Grousset (*op. cit.*, p. 164) et la *Biographie*, nous avons placé le Karṇasuvarṇa à la suite du Puṇḍravardhana en y ajoutant l'excursion sur le Kāmarūpa que la *Biographie* néglige.

Le *Wu-t'u* de Watters (II, 193) au Sud-Ouest du Karṇasuvarṇa, c'est l'*Udra/Odra* des Indiens, d'où *Odradeśa*, l'Orissa actuelle. Bienheureuse terre du Bouddhisme, dont les moines se comptaient par myriades, tous relevant du Mahāyāna. L'Hindouisme y avait part aussi, et l'on sait que maintenant lui seul y règne en maître.

Au Sud-Est était l'escale, *Che-li-ta-lo* (sk. *Caritra*), le port de relâche des navires d'outre-mer, que Sylvain Lévi (*Ptolémée, le Niddesa et la Bṛhatkatha*, p. 20 du t. a. p.) a retrouvé dans un manuscrit tantrique sous le nom de *Carita/Caritraka*. De l'Orissa, Hiuan-tsang assure que, par une nuit calme, on pouvait voir briller par delà la mer la perle brillant au sommet du *stūpa* contenant la dent du Buddha à Ceylan.

KALIṄGA

A travers la jungle et les épaisses forêts, le pèlerin arrive, vers le Sud-Ouest [très juste], au Kaliṅga. Contrée riche en forêts, en jungles peuplées d'éléphants, en grains, en fleurs et en fruits, dont les habitants sont rudes, mais francs et fort peu bouddhistes. Son arrière-pays, un immense plateau cerné de montagnes, était la partie méridionale du Mahā Kośala. Pays très fertile, aux gens hauts et noirs, dont le roi est un fervent bouddhiste et dont les 100 monastères, au moins, renferment à peu près 10.000 moines tous mahāyānistes. Mais ce royaume, pour Hiuan-tsang, est dominé par la prestigieuse personnalité de Nāgārjuna, enfant du pays, qui vécut probablement au 11e siècle de l'ère chrétienne. Personnage si exceptionnel et doué qu'il ne tarda pas à devenir le héros d'innombrables légendes et l'auteur supposé de nombreux textes érotiques, magiques, médicaux, etc., et surtout de plus de 20 traités relatifs au Mahāyāna (Watters, 11, pp. 202-06). Son protecteur principal fut le souverain de Kośala, à cette époque de la dynastie des Śātavāhana (*Sha-to-po-ha* pr. Hiuan-tsang).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Vengi (47)

Plus au Sud, le pèlerin traversa sans s'en apercevoir les deltas de la Godavarī et de la Kriṣna (Kistna), tant était dense la forêt que l'humidité y faisait pousser. Là, dans l'actuelle région du Teliṅgaṇa (Madras septentrional et Hyderabad), était l'antique royaume des *Andhra*. Riche, humide et chaud, le pays, peuplé de gens violents au parler différent de ceux du Madhyadeśa, comptait une vingtaine d'étranges monastères habités par plus de 3.000 moines. Un grand monastère près de la capitale [Vengipura] attirait l'attention par ses halls élevés et ses terrasses étagées, parfaitement ouvrées, où il y avait une ravissante statue du Buddha, et aussi par un immense *stūpa* en pierre de quelques centaines de pieds de haut : le tout œuvre de l'arhat *A-che-lo* (Ācāra). Aux siècles précédant le voyage de Hiuan-tsang, le Bouddhisme avait fait fleurir, dans ses vallées, des monuments ornés de marbre, sculptés d'un style si admirable que l'on doit compter parmi les chefs-d'œuvre universels les bas-reliefs d'Amarāvatī et de Nāgārjunikoṇḍa. Notre pèlerin, féru d'érudition théologique, s'étend longuement sur les œuvres et surtout la vie légendaire d'un savant, Ch'en-na, le fécond Diṅnāga qui vivait au début du VIe siècle.

Drāviḍa

Ce que Hiuan-tsang dénomme *Ta-lo-pi-t'u, Drāviḍa* est le pays dravidien, tamoul, entre le Pennar et la Kāverī, à son époque dirigé par la célèbre dynastie des Pallava, dont les monuments sont parmi les plus beaux de la péninsule indienne, ceux de Māvalipuram, leur métropole, par exemple. Contrée fertile en tout, même en substances les plus précieuses, peuplée de gens dignes d'éloges, où s'élevaient plus de 100 monastères bouddhiques avec plus de 10.000 moines tous hīnayānistes et 80 temples pour la plupart jaïnas. Kāñcīpuram (Conjeevaram) (48), sur le Palār, en était alors la capitale et Nāgapatam (49), à l'embouchure de la Kāverī, le port principal. De là partaient de longs courriers vers le Sud-Est asiatique et, par eux, s'étendait cette culture si remarquable de l'Inde du Sud dont témoignent tant de monuments à Java, au Cambodge et au Champa. Pour notre pèlerin, Kāñcīpuram était surtout la patrie de Dharmapāla (VIe s.), maître de Śīlabhadra qui instruisit Hiuan-tsang à Nālandā.

Mo-lo-ku-ta, Mālakūṭa, pays tamoul aussi, l'antique royaume des Pāṇḍya, au Xe siècle la base de l'expansion des Coḷa. Tanjore, Madura, deux villes toujours célèbres, que Hiuan-tsang ne nomme pas, sont dans les plaines, au bas de la chaîne du Malaya dont le pays tire son nom. Contrée très chaude, habitants très noirs, des ruines bouddhiques, mais un Jaïnisme et un Hindouisme florissants.

La montagne, riche en santal, en camphre, en bois précieux, chargée de légende, culmine au *Potala* (ka), *Poḍigei* des Tamouls. De là Hiuan-tsang devait s'embarquer pour Ceylan, mais la guerre civile, qui alors y régnait, l'en dissuada.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Cependant, soucieux d'informer, il retrace les grandes lignes de la légende et de l'histoire de *Sêng-ka-lo* (Ceylan) et son Bouddhisme. Il a un chapitre très intéressant sur le folklore des îles, loin dans la Mer du Sud.

Hiuan-tsang revint dans l'Inde moyenne. Mais pour parfaire le bénéfice qu'il comptait retirer de sa longue équipée, il revint par la côte Ouest, le *Koṅkana* (la région de Goa), où il parvint en traversant une jungle infestée de bandits. Le Bouddhisme, là, n'était pas négligeable et la relique de choix, conservée dans un temple de la capitale, était la propre tiare du Prince Siddhārta, le futur Buddha.

Ajaṇṭā

Plus péniblement encore, notre pèlerin parvint au *Mahārāṣṭra* (région de Bombay). Des Mahrates il trace un portrait saisissant. Il les dit audacieux, sensibles avec passion aux bienfaits comme aux injures, toujours prêts au combat, pour lequel ils s'enivrent ainsi que leurs éléphants. De la caste guerrière kṣatriya, le roi que vit Hiuan-tsang était un Śalukya, Pulakaçin II, le seul souverain indien qui ait tenu tête, et victorieusement, à Harṣa Śīlāditya, le protecteur de notre pèlerin. Le Bouddhisme, quoi qu'il ait été obligé de céder du terrain, là comme ailleurs, comptait encore à son actif plus de 100 monastères et plus de 5.000 moines adeptes de l'un et l'autre Véhicules. Dans la capitale et en dehors, les *stūpa* de pierres ou de briques étaient innombrables. René Grousset, sur la foi de la *Biographie* de Hiuan-tsang à propos des grottes d'Ajaṇṭā, s'étonne du silence du pèlerin sur ces sanctuaires (*op. cit.*, p. 176). Or le *Si-yu-ki* s'étend, au contraire, à leur sujet : « *A l'Est de ce pays* [le Mahārāṣṭra], dit-il, *il y a une chaîne de montagnes dont les crêtes s'étagent l'une au-dessus de l'autre* [...]. *Là, est un monastère au bas duquel il y a un sombre défilé et dont les salles élevées et les chambres profondes sont taillées dans la falaise et s'appuient sur le pic ; ses alignements de salles et ses terrasses étagées sont adossés à la falaise et font face au ravin. Ce monastère fut édifié par A-chê-lo* [Acāla, l'ascète mentionné dans une inscription relative à ces grottes] *de l'Ouest indien.* » Le pèlerin relate alors dans quelles circonstances de sa vie Acāla fut amené à faire le monastère : « *Dans cet établissement*, ajoute-t-il, *il y a un grand temple de plus de 30 mètres de haut, dans lequel il y a une statue de pierre du Buddha haute de plus de 20 mètres surmontée de 7 parasols séparés les uns des autres par un espace de 1 mètre, sans être reliés les uns aux autres ni supportés par quoi que ce soit. Les murs de ce temple sont peints de scènes de la vie du Buddha du temps où il n'était que bodhisattva, et aussi les circonstances selon lesquelles il atteignit à la bodhi et les présages qui accompagnèrent sa fin...* »

Poursuivant sa route vers le Nord [« *vers l'Ouest* » dit le *Si-yu-k'i*, « *vers le Nord-Ouest* » dans la *Biographie*], il franchit la *Nai-mo-t'e* (*Narmada* act. Narbada) et parvint au port fameux de *Po-lu-kie* (*ka*)*-che-p'an* (*p'o*), *Bharukaccha* des Indiens [*Barygaza* des Grecs, l'actuel Broach, ensablé et devenu inutilisable] (51). Pays au sol ingrat, à la végétation rare, aux habitants vivant de la mer, vils et faux, ignorants et croyants de toutes sortes. Une dizaine de monastères et 300 moines mahāyānistes.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Valabhī (53)

Au *Mol-a-p'o, Mālava* (actuel Malwa), Hiuan-tsang retrouve la vie indienne policée, sa civilisation et ses religions, parmi lesquelles le Bouddhisme était prépondérant avec ses centaines de monastères et ses 20.000 moines hīnayānistes. Puis c'est *Fa-la-pi* (Valabhī) (53) en passant par *A-t'a-li* [*Aṭavī* 90,2 du *Cat. des Yakṣa*, citée avant *Pātāla*, le « *grand port des bouches des l'Indus* » (S. Lévi. p. 103)], *K'i-ta* et le *Su-la-ch'a* (Surāṣṭra).

Le Sindh

Au Sud-Est du Gurjara, après un long trajet, Tsang parvient dans le royaume de *Wu-she-yen-na*, Ujjayinī (52), la grande cité, ancienne capitale de l'Avantī, par où passait tout le trafic commercial allant de Bary-Gaza, au Gange, l'actuelle Ujjain.

Ensuite Hiuan-tsang, rebroussant chemin jusqu'au Gurjara en repart vers le Nord et à travers un pays sauvage et rude, il atteint au-delà de l'Indus, le *Sin-tu* (Sindh), le pays de même nom dont il donne un inventaire complet tant du point de vue des productions locales que de ses habitants au tempérament vif, mais droit, querelleurs et injurieux et d'un savoir superficiel. Ils sont de parfaits croyants bouddhistes. Il y avait là plusieurs centaines de monastères et plus de 10.000 moines, tous hīnayānistes. La plupart d'entre eux sont indolents. Parmi les frères supérieurs qui mènent une vie de réclusion et de solitude, qui persévèrent sans relâche, il en est beaucoup qui atteignent à l'état d'arhat. Leur roi, sincère, a foi dans le Bouddhisme. L'Hindouïsme est là beaucoup moins développé que dans les pays précédents.

Le Buddha voyagea au Sindh et des *stūpa* d'Aśoka l'attestent.

Mūlasthānapura (act. Multān) (54)

Du Sindh, Tsang se dirigeant vers l'Est et retraversant l'Indus, arriva au *Mou-lo-san-pu-lu*, Mūlasthānapura, l'actuelle Multān.

Au Sud-Ouest du Sindh, Hiuan-tsang mentionne à l'Ouest de l'Indus, près de la mer, le pays d'*A-tien-p'o-ki-lo* (?) dont la capitale était *Ka-chi-ssu-fa-lo, Kaccheśvara*, « Le Seigneur (du pays) de Kacch » [en raison probablement de son grand temple dédié à Maheśvara (Śiva) dont la statue faisait des miracles].

Au Nord du précédent, le *Pi-to-shi-lo/Bhida-śira*, « Tête fendue », puis plus haut, vers le Nord-Est, Tsang arrive au *Fa-la-na* (Varṇa/Varaṇā).

Ghazni (55)

Tsao-ku-t'a, que notre pèlerin atteint ensuite, est certainement le pays de Ghazni, et *Ho-si-na*, la capitale de ce pays selon lui. Ce pays en sanskrit est le *Jāguḍa* (« Safran »), qui en effet, nous dit Tsang, abonde dans cette région avec l'ail, objet d'horreur pour les Indiens et les bouddhistes. Sur

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Jāguḍa, identifiée avec *Ithagouros* de Ptolémée par Sylvain Lévi, on lira les admirables pages (*Cat. Yakṣa*, pp. 83-89) que cet auteur lui a consacrées en le liant avec la question du safran et de l'ail. Outre *Ho-si-na*, Hiuan-tsang nous dit qu'il y a une autre capitale, *Ho-sa-lo*, aussi étendue que la première, et que toutes deux occupent de fortes positions élevées. La ville actuelle de Ghazni, qui ne date que du XIIe siècle, est à 2.350 mètres d'altitude. L'ancienne capitale, très grande, était à 5 km. au Nord-Est de la précédente. C'est celle-là qu'à connue notre pèlerin. Quant à la *Ho-sa-lo*, Cunningham la situe à Guzra/Guzar, à l'extrémité de l'actuel Afghanistan, sur le *Kash Rud* et non sur l'Helmand comme il le dit. Ce pays élevé, glacial et enneigé, était beaucoup plus cultivé qu'il ne l'est de nos jours. Ses habitants, émotifs et faux, étaient épris de perfection, mais s'ils étaient habiles, ils n'étaient guère intelligents. Une foule d'entre eux, le roi en tête, adoraient les Dieux et révéraient le Bouddhisme rendu tangible par des centaines de monastères et plus de 10.000 moines, tous mahāyānistes. Au moment où notre pèlerin faisait ces constatations réconfortantes, l'Islam était en train de conquérir tout le Proche-Orient, prêt à s'abattre sur les confins de l'Inde et sur l'Asie Centrale. Deux siècles plus tard, Mahmoud (Mahomet) le Ghaznévide descendait de son nid d'aigle, Ghazni, pour conquérir la plus riche partie de l'Inde, la piller et commencer d'y détruire tout ce que des siècles de culture y avaient édifié.

Le col de Khavak

Puis Hiuan-tsang, montant plus avant dans le Nord, arriva au *Fu-li-shih-sa-t'ang-na*, *Vrijisthāna*, l'actuel Ujaristhān, et, après avoir dépassé quelques dizaines de petites villes frontières du Kapiśa, se mit en devoir de franchir les passes de la chaîne *P'o-lo-si-na*, le *Parsiana* de Ptolémée, *Uparisaena* de l'*Avesta* [A. Foucher, *La Route de l'Inde*, t. II, p. 234], l'actuel Hindu-Kush et le col de Khāvak. « *Là soufflait un vent froid et violent, tandis que des masses de neige emplissaient les ravins. Point de halte possible, et d'en haut les montagnes semblent des monticules. C'est ici la plus haute montagne du Jambudvīpa* (l'Inde) ; *elle est sans arbre et n'a pour forêt que celle de ses pics rocheux.* » (Watters II, pp. 266-7).

Hiuan-tsang et son escorte de bêtes de somme, accompagnés d'une centaine d'hommes, en trois jours descendent jusqu'à la vallée de *l'An-ta-lo-fo*, l'*Anda-rāb*, qui, faisant alors partie du Tokharestan, était sous la domination turque, et où il n'y avait guère que des dévots hindouistes. De là il passa par un défilé, plusieurs petites villes et le pays du *Kouo-si-to*, actuel Khost, également assujetti aux Turcs, d'où par la même sorte de trajet, il parvint avec son escorte à la capitale de *Houo*, l'actuelle Kunduz. Vallée qui parut d'autant plus édénique au pèlerin que les gens y étaient en majorité bouddhistes. Avec l'escorte que lui avait accordée le sire du Khost, Tsang parcourut successivement le *Mêng-kan* (Mungān/Munjan) ou Tali-khan pour Watters d'après Yule (II,272), *A-li-ni* au bord de l'Oxus (actuel Ahreng ?), *Hoh-lo-hu* (Rāhu, actuel Ragh), *Kih-lih-seh-mo* (Kishm ou Kāshm, le Casem de Marco Polo) [le Khoaresme], *Poli-hoh* (*Parika ?*), *Hi-mo-ta-lo* (*Himatala*), « Le pied (des monts) de neige ») au climat très froid,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

aux gens violents, petits, laids et sans bonnes manières ; vêtus de feutre grossier, de peaux et de laine, ils ressemblaient plutôt aux Turcs. Particularité singulière et ethnographiquement très importante : leur femmes mariées portaient comme coiffure une corne haute de plus de 3 pieds (1 m. 50) avec deux branches sur le devant, l'une au-dessus de l'autre ; la branche du haut représentait le beau-père de la femme et celle du bas sa belle-mère ; une branche était enlevée à la mort du parent représenté, et quand les parents du mari étaient morts, la coiffure à corne était mise de côté. Au *Po-to-ch'ang-na*, Badakṣan, où arriva ensuite notre pèlerin, la capitale était juchée sur une falaise. Pays coupé de monts et de vallées recouvertes de sable et de pierres, il produisait des légumes et du blé ainsi qu'une grande quantité de raisins, de noix, de poires et de prunes. Son climat était d'un froid rigoureux et ses habitants, très courageux, étaient dénués de bonnes manières. De piètre apparence, ils étaient surtout vêtus de feutre et de drap. Leurs moines étaient peu nombreux ; par contre, le roi était un profond croyant.

Puis Hiuan-tsang traversa le *Yen-po-kien* (*kan*), (*Impakan* ?), le Hamakan, vallée du Kokcha, au roi méchant et cruel, le *Kulang-na*, *Kurana*, l'actuel Kuran/Koran (haute vallée du Kokcha), région escarpée et dangereuse, aux falaises riches en minerai aurifère, avec un roi droit et fervent bouddhiste

Le Kabhanda

Au Sud du Pāmir, Hiuan-tsang traversa le *Po-lu-lo* (Balti, dans la région de Gilgit), riche en or et en argent, pour atteindre le *Kie-p'an-t'é/ Ka-p'an-t'o*, *Kabhanda* (région de Tach-Kourghan) (24) adossé à la Sitā, pauvre de sol et de ressources, au peuple fruste, laid, arrogant et mal vêtu, mais au demeurant sincèrement bouddhiste, patronné par leur roi savant et cultivé, descendant d'un roi de Perse marié avec une Chinoise et dont on conservait, dans une grotte, le corps pétrifié. Sa lignée, dénommée « Famille chinoise du dieu (soleil) », gouverna le pays jusqu'à ce qu'elle eût perdu son prestige et fût devenue vassale des voisins. Le souverain du pays, contemporain d'Aśoka, fit édifier près de son nouveau palais et sur l'ancien un splendide monastère pour le Maître T'ung-chou (Kumāralabdha), natif de Taxila et auteur de quelque dix œuvres largement lues et connues [mais toutes perdues].

A 200 km. au Sud-Est de la capitale, dans une falaise, il y avait deux grottes contenant, chacune, un arhat en transe extatique depuis plus de 700 ans ; leurs corps devenus des squelettes ne montraient, comme signe de vie, que leurs cheveux qui ne cessaient de pousser et qu'on était obligé de couper régulièrement.

Kashgar (25)

Après un séjour d'une vingtaine de jours au Kabhanda, notre pèlerin, en compagnie de quelques marchands, partit vers le Nord-Est (Est), des-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cendant sur la face orientale des Ts'ung-Ling (« Monts des Oignons »), passa par le *U-sha* (Chihil-Gumbaz) après avoir rencontré des voleurs qui dispersèrent les membres de la caravane et atteignit *Ka-sha* (Kashgar).

Contrée parsemée de nombreuses buttes de sable, au sol peu fertile, nous dit Hiuan-tsang, elle produisait [toutefois] de bonnes récoltes (de grains), des fleurs et des fruits en abondance. Ses habitants étaient vêtus de belles étoffes de laine et faisaient de belles couvertures, de laine également. Ils avaient coutume d'aplatir, en la comprimant, la tête de leurs bébés. Disgraciés, ils se tatouaient le corps et avaient les yeux verts. Leurs écriture était copiée sur celle de l'Inde et leur langage différent de ceux des autres pays. Quelques centaines de monastères et plus de 1.000 moines, tous adeptes du Sarvāstivāda, témoignaient de l'ardeur des Kashgarais pour le Bouddhisme. Ceux-ci, selon certains auteurs chinois (Watter II, 292), auraient eu six doigts et six orteils au lieu de cinq.

Karghalik (26)

De Kashgar, Hiuan-tsang, empruntant la route classique, arriva à *Cho-kiu-kia* (Karghalik), ville fortifiée par la nature avec une population florissante, mais grossière, perfide, chez laquelle le brigandage était ouvertement pratiqué. Appréciation qui cadre mal avec la suivante : les gens ont peu de culture et d'éducation, mais ils sont des bouddhistes sincères et se plaisent aux bonnes œuvres (de mérite).

Khotan (27)

Sur le *Ku-sa-tan-na* (Khotan), Hiuan-Tsang abonde en détails beaucoup plus nombreux que tous ceux qu'il a donnés jusque-là sur les pays qu'il a traversés ou dont il s'est informé. La seule énumération des sujets de chacun de ses paragraphes suffira pour en donner une idée.

Après quoi, Tsang esquisse à grands traits la géographie du site, son climat, ses produits agricoles, artisanaux, minéraux (dont le jade blanc et noir), ses habitants (très doux, épris de techniques et d'arts, de musique, de chant et de danse, leurs vêtements, leur écriture, leur langage, leur religion (le Bouddhisme du Mahāyāna surtout), leur souverain (bouddhiste et guerrier, se réclamant de Vaiśravaṇa, la dieu guerrier, Gardien de la région Nord, son ancêtre), ce qui est l'occasion pour notre pèlerin de narrer longuement une légende où ceux qui, exécutant les ordres d'Aśoka, arrachèrent les yeux de son fils Kunāla, furent bannis par ce roi, s'établirent à Khotan dont ils furent chassés et décapités par un prince chinois exilé, lui aussi. Ce prince, après avoir fondé Khotan selon les prescriptions mantriques d'un brahmane indien, devenu octogéraire, sans héritier, pria Vaiśravaṇa de lui en accorder un, vœu que le dieu exauça en faisant sortir un garçon de son front, tel Athénée sortant de la tête de Zeus son père. Afin de donner du lait à l'enfant, le dieu fit émerger un sein de la terre, d'où le nom de Khotan, *Ku-stana* (« Terre-mamelle »).

Un grand monastère, au Sud de la capitale, fut fondé par un ancien roi pour l'arhat Vairocana (le *dhyāni-buddha* du Centre), venu du Kashmīr et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui avait converti ce roi. Pour parfaire cette œuvre, et selon une prédiction de l'arhat, une statue de Buddha descendit de l'espace, apportant un gong à l'usage du monastère.

A l'Est de Bhīmā, en traversant un désert, on parvient, dit l'auteur du *Si-yu-ki*, à la ville de *Ni-jang*, l'actuelle *Niya*, située au centre d'un immense marécage. A l'Est, le pèlerin entra dans le « Grand sable coulant » parce que le sable y est constamment agité et dispersé par le vent. C'est alors que, perdant l'usage de ses sens, on y est stupéfié et halluciné par des démons et des esprits.

Tchertchen (28)

Hiuan-tsang et ses compagnons atteignirent, enfin, *Che-mo-t'o-na*, actuel Tchertchen, le pays de *Ni-mo*, avec les hautes murailles d'une ville totalement déserte. Puis ils poursuivirent leur chemin, traversant l'ancien *Na-fo-p'o*, le pays de *Lou-lan* rebaptisé par les Chinois *Shen-chan* prononcé *Ch'an-shan* (Watters II, 304), le *Chan-chan* de Chavannes (29), actuels Tcharklik et Mirān au Sud du lac Lob-nor, et contournant le pied des monts Altyn-Tāgh, ils arrivèrent à *Cha-tcheou*, avant-poste chinois du Kan-sou.

En Chine

De là, Hiuan-tsang gagna Touen-houang (4), centre caravanier important autant que haut-lieu du Bouddhisme par ses monastères et ses « grottes des Mille Buddha », au Sud-Est de la ville.

A Touen-houang, le pèlerin se reposa en attendant la réponse à la supplique qu'il avait adressée au grand empereur T'ai-tsong, fondateur de la dynastie des T'ang. Plus de quinze ans, et non dix comme l'écrit René Grousset (*op. cit.*, p. 229), s'étaient écoulés depuis le mois de septembre 629 où Hiuan-tsang, enfreignant les ordres formels de l'empereur, avait franchi les frontières occidentales du pays, et il pouvait craindre que T'ai-tsong lui en tînt rigueur. Mais celui-ci, loin de se montrer mécontent, devait lui faire le meilleur accueil.

Au mois d'avril 645, Hiuan-tsang arriva à la capitale *Tch'ang-ngan* (actuelle Si-ngan-fou) (3), où « *il fut reçu par une population délirante, comme jamais dans l'histoire chinoise un moine bouddhique ne le fut. Tous, depuis l'empereur et sa cour jusqu'aux plus humbles gens du peuple, se mirent en congé. Les rues étaient remplies d'hommes et de femmes impatients qui exprimaient leur joie en agitant des bannières éclatantes et de la musique de fête. La nature elle-même sympathisait avec ses enfants, en ce jour, et enchérissait sur l'accueil fait au pèlerin, non par le tonnerre et des éclairs, mais par une joie solennelle remplissant les airs et une heureuse rougeur s'étendant sur la face du ciel. Le vieux pin du pèlerin, aussi, par des signes de tête et des ondulations, chuchotait sa joyeuse reconnaissance. Cet arbre, auquel Hiuan-tsang avait dit un triste adieu quand il s'en était allé, obéissant à la demande de ce dernier, inclina sa tête vers l'Ouest et resta ainsi tant que le pèlerin voyagea dans cette direction. Mais, quand il tourna son visage vers l'Est et qu'il entreprit son voyage de retour, le vieux pin, fidèle à son ami, se tourna aussi et s'inclina de tout le*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

poids de ses feuilles et de ses branches vers l'Est. Ceci fut à la fois le premier signe de bienvenue et la première indication que le pèlerin était en train de revenir au pays.

« Alors, il est arrivé intact et bien portant et il est devenu un objet d'émerveillement pour longtemps. Il est allé là où nul autre n'est allé, il a vu et entendu ce que nul autre n'a jamais vu et entendu. Seul il traversa de vastes étendues sans chemin, fréquentées seulement par des fantômes démoniaques. Courageusement il grimpa sur de fabuleuses montagnes, hautes au-delà de tout ce qu'on peut imaginer, raboteuses et nues, toujours refroidies par des vents glacés et par des neiges éternelles. Il est allé jusqu'aux limites du monde et il a vu là où toutes choses finissent. Maintenant, il est revenu sain et sauf à son pays natal et avec une si grande quantité de précieux trésors. Il y a, là, 657 ouvrages sacrés du Bouddhisme dont certains sont remplis de charmes magiques capables de faire envoler les puissances invisibles du mal. Tous ces ouvrages sont dans les étranges langages et écritures de l'Inde et sont faits de belles feuilles de palmier ou d'écorce de bouleau en couches liées ensemble. Puis il y a de belles statues du Buddha et de ses saints en or, en argent, en cristal et en bois de santal. Il y a aussi beaucoup de peintures et par dessus tout, 150 reliques, de vraies reliques du Buddha. Toutes ces reliques furent portées sur 20 chevaux et escortées dans la ville avec grande pompe et cérémonie.

« L'empereur pardonna au moine d'être parti pour l'étranger sans sa permission ; il fit sa connaissance et devint son ami intime. Il recevait Hiuan-tsang dans une pièce intérieure de son palais et là, écoutait sans se lasser, jour après jour, ses histoires sur les terres inconnues et les merveilles que le Buddha et ses grands disciples y avaient accomplies. L'empereur essaya de persuader Hiuan-tsang qu'il était de son devoir d'abandonner la vie religieuse et de prendre une charge. Mais le cœur du pèlerin resta ferme et dès qu'il le put, il se retira dans un monastère et se mit lui-même au travail de traduire en chinois les ouvrages indiens qu'il avait rapportés. Sur sa demande, l'empereur lui adjoignit plusieurs savants laïques distingués et plusieurs moines instruits pour l'aider dans son travail de traduction, d'édition et de copie. En même temps, à la requête de son souverain, Hiuan-tsang composa le récit de son voyage, le Si-yu-ki. *Le premier « jet » de son travail fut offert à l'Empereur en 646, mais le livre actuel ne fut complété qu'en 648. Il semble qu'il ait d'abord été copié et circulé en manuscrit dans sa forme primitive durant la vie de l'auteur et quelque temps après. Le* Si-yu-ki *achevé, Tsang s'adonna à la tâche de traduire, tâche dans laquelle il y avait de l'amour et du devoir. Ses loisirs, il les consacrait à conseiller et à instruire les jeunes moines et à accomplir différentes sortes d'actions méritoires, menant une vie calme et paisible, mais loin de l'oisivité.*

« En l'an 664, le sixième jour du second mois, il subit le « grand changement ». Il le sut à l'avance et se prépara au départ. Il n'eut ni craintes ni regrets : satisfait de l'œuvre de sa vie et heureux d'espérer que, désormais, il passerait de ce monde dans le Nirvāṇa. Là, il attend avec Maitreya que, les temps étant accomplis, ce dernier vienne en ce monde. Avec lui, Hiuan-tsang espère revenir revivre ici, pour accomplir l'œuvre du Buddha pour le bien des autres.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

« *Physiquement Hiuan-tsang, comme son père, était un grand et bel homme, aux yeux magnifiques et de bonne apparence. Son expression était à la fois sérieuse et bienveillante et il avait des manières calmes et majestueuses.* » (Watters, I, pp. 11-15, d'après l'auteur de la *Vie de Hiuan-tsang*).

« *Dans quelques temples bouddhiques, on trouve des statues de Hiuan-tsang auxquelles, en certaines occasions, on rend un culte mineur* ».

L'œuvre accomplie par ce grand homme est d'un intérêt inestimable, comme on a essayé de le faire entrevoir, et le vœu qu'on doit exprimer, c'est qu'on serve sa mémoire et l'extrême-orientalisme en l'éditant, en le traduisant et en le commentant par un travail qui ne peut qu'être collectif et accessible au plus grand nombre.

YI-TSING

Le dernier des grands pèlerins chinois en terre indienne, dont l'œuvre se soit conservée, est Yi-tsing (634-713).

Il naquit au Tchi-li, près de Pékin, en 634 (635, dit Takakusu). A 7 ans il entra dans un monastère et, dès l'âge de 15 ans, il prit la résolution de se rendre en Inde, probablement à l'instar de son aîné Hiuan-tsang qui en revenait. Mais ce n'est qu'à l'âge de 37 ans, en 671, qu'il put réaliser son plus cher désir grâce à l'aide matérielle d'une famille chinoise dont le chef, un fonctionnaire, était un bouddhiste fort dévot. Accompagné d'un seul de ses disciples, Yi-tsing s'embarqua sur un bateau persan à Yang-tcheou (Kiang-sou) et par un vent favorable (mousson du Nord-Est), après avoir vogué pendant 20 jours sur l'abîme des vagues montant jusqu'au ciel, il arriva à *Fo-che* (*Bhoja, Śrīvijaya*, actuel Palembang, à Sumatra) (57), où « *je restai six mois*, dit-il (Takakusu, p. xxx), *et où j'appris peu à peu le śabdavidyā* [la grammaire sanskrite].

« *Le roi me donna quelque aide et m'envoya au pays de Malayu* [...] (56), *où je demeurai encore deux mois, et de là j'allai à Kie-tch'a* [au Nord de Sumatra]. *Là, j'embarquai au douzième mois, encore sur un navire du roi* [de Śrīvijaya] *et voguai vers l'Inde orientale. Passant vers le nord de Kie-tch'a, après douze jours de navigation, nous arrivâmes au pays des Gens Nus* » [les îles Andaman plutôt, dont les habitants vivent encore nus, que les îles Nicobar qui, en outre, sont très proches du Nord de Sumatra, avec lesquels les voyageurs échangèrent du fer contre des noix de coco, des bananes, des vanneries, du rotin, des bambous produits en abondance par ces îles]. « *Ce pays est, ai-je entendu*, poursuit Yi-tsing, *au Sud-Ouest de la frontière du Sseu-tchouan* (en Chine) [...]. *De là, faisant voile vers le Nord-Ouest, nous arrivâmes à Tāmraliptī* [...] *le huitième jour du deuxième mois de* (673). *Au cinquième mois* [donc 3 mois plus tard et non un an comme le dit René Grousset, *op. cit.*, p. 259], *je repris mon voyage vers l'Ouest, trouvant des compagnons ici et là. Je rencontrai pour la première fois Ta-ch'êng-têng* (Mahāyāna-pradīpa), *un élève de Hiuan-tsang, qui voyagea au Dvāravātī* (Sud-Siam), *à Ceylan, dans le Sud de l'Inde et vint à Tāmraliptī où il resta douze ans ; il était expert en sanskrit.* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Yi-tsing alla avec lui à Nālandā, Vaiśālī et Kuśinagara, où il mourut dans le Monastère du Parinirvāṇa. A Tāmraliptī, il y resta avec lui une partie de l'année pour apprendre la langue des brahmanes (sanskrit) et pratiquer le *śabdavidyā*. Puis il partit avec le maître Teng, et plusieurs centaines de marchands, en prenant la route qui va droit vers l'Ouest. C'est alors qu'advint l'épisode, dont les conséquences auraient pu lui être tragiques, que Tsing nous conte. A dix jours de voyage du Monastère de la Mahābodhi, à Bodh-Gayā, alors que toute la troupe franchissait une grande montagne et des fondrières, Yi-tsing atteint par « *la maladie de la saison* » (le paludisme probablement) se sentit défaillir et fut incapable de suivre ses compagnons. Demeuré seul, des brigands l'attaquèrent, le dépouillèrent et le laissèrent nu. Alors se souvenant de la coutume indienne qui, disait-on, lorsque l'on attrapait un homme blanc, était de l'égorger pour le sacrifier au Ciel, Yi-tsing se plongea dans la boue. Puis, vêtu de feuilles, appuyé sur un bâton, il avança. A la « *seconde veille de la nuit* », il réussit à rejoindre la petite troupe près d'un village : il était sauvé. Lavé et habillé, après une halte au village, Yi-tsing et les autres reprirent la route ; se dirigeant vers le Nord, ils parvinrent à Nālandā où ils adorèrent le « Temple de la Racine » (Mūlagaṇḍhakuṭī) et firent l'ascension du Gridhrakūṭa à Rājagṛha. Après quoi ils arrivèrent au Mahābodhi Vihāra (construit par un roi de Ceylan près de l'arbre de la Bodhi) et adorèrent la statue de la réelle image (du Buddha). Et Yi-tsing continue :

« *Je pris des étoffes d'épaisse et belle soie qui étaient offertes par les moines et les laïcs du Chan-tung, en fis un* kāṣāya [robe monastique] *de la taille du Tathāgata, et l'offris moi-même à la statue. Des myriades de parasols que m'avait confiés le maître du* Vinaya, *Hiuen de Pu* [Pu-tcheou, au Chan-tung], *je les offris aussi en son nom. Le Maître du* Dhyāna *An-tao de Ts'ao* [au Chan-tung] *m'avait chargé d'adorer la statue de la Bodhi, et je me déchargeai de cette tâche en son nom. Puis je me prosternai entièrement sur le sol avec un esprit entier, sincère et respectueux. D'abord je désirai pour la Chine que les quatre sortes de bénéfices* [donnés par le Buddha, le roi, les parents et les bienfaiteurs] *prévaillent largement parmi tous les êtres sensibles dans le pays de la Loi* [Dharmadhātu], *et j'exprimai le désir d'une réunion générale sous l'arbre du Nāga* [l'arbre aux fleurs *nāga*, sous lequel Maitreya obtiendra l'Eveil. *Cf.* Takakusu, *op. cit.* p. 213, n. 1] *afin d'y rencontrer l'honoré Maitreya et de me conformer à la vraie doctrine et alors obtenir le savoir de ce qui n'est pas sujet aux renaissances* (Takakusu, *op. cit.*, p. XXI-XXIII).

« *J'ai circulé pour rendre le culte dans tous les lieux saints; j'ai passé par la maison que les Chinois appellent Fa-chang* » [10 pieds carrés (à Vaiśālī la pièce où vécut Vimalakīrti, contemporain du Buddha)] « *et suis arrivé à Kuśinagara, partout me tenant dévot et sincère. J'entrai dans le « Parc aux Gazelles »* [de Bénarès] *et montai sur le « Mont* [Patte de] *coq* » [le Kukkuṭapādagiri, près de Gayā] *et j'ai résidé pendant dix ans au monastère de Nālandā* (675-685 ?). *Dans la première année de la période de Ch'ui-kung* (685), *je me séparai de Ou-hing* [son fidèle et aîné compagnon de voyage] *en un lieu situé à 6 yojana de Nālandā.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

« *Après avoir rassemblé les Ecritures, je commençai à revenir sur mes pas. Alors, je retournai à Tāmraliptī, mais avant d'y atteindre, je rencontrai de nouveau* [cf. le même fait, au même endroit, probablement lors du trajet Tāmraliptī-Nālandā] *une grande bande de brigands, et ce fut avec difficulté que je pus échapper au malheur d'être percé par leurs glaives* [...]. *Après quoi je pris là un bateau et me rendis à Kie-tch'a. Les textes indiens que j'emportai constituaient plus de* 500.000 *śloka, qui traduits en chinois feraient un millier de volumes et avec eux je m'installai alors à Fo-che* (Śrīvijaya). »

Yi-tsing donne alors des renseignements chiffrés en *yojana* sur les distances à parcourir dans l'Inde et ses régions limitrophes. Pour les parcours maritimes, il les évalue en journées de traversée et indique les époques propices, celles des moussons, pour les effectuer.

Sur le Bouddhisme des États de l'Insulinde au VIIe siècle, Yi-tsing nous donne des informations qui complètent amplement celles que l'archéologie jusqu'ici a fournies.

« *Beaucoup de rois et de chefs dans les îles de l'Océan méridional admirent* (le Bouddhisme) *et y croient, et dans leurs cœurs ils s'excitent à accumuler les bonnes actions. Dans la ville fortifiée de Fo-che, il y a plus de* 1.000 *moines bouddhiques, dont les intelligences sont rompues au savoir et aux bons exercices. Ils recherchent et étudient tous les sujets qui existent, tels que ceux du Mādhya-deśa; règles et cérémonies n'en diffèrent en rien. Que si un moine chinois désire se rendre dans l'Ouest pour entendre* (des lectures) *et lire* (le texte original), *il vaut mieux qu'il reste ici un ou deux ans et qu'il pratique les justes règles, et qu'ensuite il s'en aille au Mādhya-deśa.*

« *A l'embouchure du fleuve Fo-che* [l'actuelle Musi], *j'étais monté à bord d'un navire pour envoyer une lettre* (par un marchand) *comme une lettre de créance à Kouang-tcheou* [Kouang-tung], *afin de rencontrer* (mes amis) *et leur demander du papier et des pains d'encre* (de Chine) *pour copier les Sūtra dans la langue des brahmanes et aussi pour avoir les moyens* [de l'argent] *pour payer des scribes. Au même moment, le marchand, qui trouvait le vent favorable, fit lever les voiles sur toute leur hauteur. C'est ainsi que* (malgré moi) *je fus ramené* (chez moi). *Même si j'avais demandé d'arrêter il n'y aurait pas eu le moyen de le faire. Par là, je vois que c'est l'influence du Karma qui peut façonner* (notre conduite) *et ce n'est pas à nous, hommes, de le faire. Ce fut le vingtième jour du septième mois de* 689 *que nous atteignîmes Kouang-fou* » [Kouang-tung].

Là, Yi-tsing expliqua son cas à la communauté bouddhique du lieu : il avait dû laisser à Fo-che un stock de manuscrits relatifs au *Tripiṭaka*, mais comme il se sentait vieux (il avait 55 ans) et fatigué, il demanda qu'on lui adjoignît quelqu'un de capable. Les moines lui donnèrent satisfaction en désignant un jeune moine, Chêng-ku, qui avait fait ses preuves à tous points de vue. Yi-tsing et lui, avec l'aide des moines et des laïcs du Kouang-tung, se munirent de tout ce dont ils allaient avoir besoin et « *le premier du onzième mois de* 689 *nous partîmes*, dit Yi-tsing, *sur un vaisseau marchand.*

« *Quittant P'an-yu, nous fîmes voile en direction du Champa afin d'atteindre Śrīvijaya après un long voyage afin de devenir les échelles pour tous*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les êtres, ou les vaisseaux pour les transporter à travers la mer des passions [...]. *Moi, Yi-tsing, rencontrai Ta-ts'in à Śrivijaya* [où celui-ci était arrivé en 683]. *Je lui demandai de retourner* (en Chine) *pour obtenir une faveur impériale à propos de la construction d'un temple dans l'Ouest. Quand il vit que les bénéfices pouvaient être grands* (si cette demande était agréée), *Ta-ts'in au mépris de sa vie consentit à retraverser le vaste océan. C'est le quinzième jour du cinquième mois de* 692 *qu'il prit un cargo pour retourner à Tch'ang-ngan* (Si-ngan-fou). *Maintenant j'envoie, par lui, une nouvelle traduction de divers sûtra et śāstra en dix volumes, mon « Rapport » en quatre volumes et mes « mémoires » en deux volumes. »*

Il s'agissait là des deux ouvrages rédigés par Yi-tsing et dont il donne plus haut les titres complets, que J. Takakusu et Edouard Chavannes ont traduits et commentés sous le titre, pour le premier : *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (*A.D.* 671-695) *by I-tsing*, Oxford, 1896, et pour le second il s'agit du titre que nous avons donné au début de ce travail.

En 695, Yi-tsing revint en Chine et, en été il fit son entrée à Lo-yang, la seconde capitale où régnait l'impératrice Wou-tsö-t'ien, veuve de l'empereur T'ai-tsong et de son fils Kao-tsong, ambitieuse, criminelle et luxurieuse, mais fort dévote, bouddhiste et généreuse protectrice de la foi du Buddha.

Aussi vint-elle en personne recevoir Yi-tsing en dehors de la porte supérieure de l'Est. Les religieux de tous les temples, formant un cortège avec des bannières, des dais, des chants et des fanfares, marchaient devant. Par décret impérial, Yi-tsing était dans le temple Fo-cheou-li. Il rapportait des textes sanskrits — *sûtra*, traités sur le *Vinaya* et *śāstra* — au nombre de près de 400 ouvrages, avec une fidèle reproduction de la statue qui se trouvait au Bodhimanda de Bodh-Gayā et plus de 300 reliques, ainsi qu'un plan réel du Trône du Diamant (Vajrāsana) du Buddha.

Dès lors, Yi-tsing et ses aides se mirent au travail : de 700 à 712 furent traduits 56 ouvrages comportant 230 volumes (dont Takakusu donne la liste et les numéros des catalogues de l'*India Office* et de la *Bodleian Library*, *op. cit.* pp. XXXVII-VIII).

Yi-tsing mourut à Lo-yang en 713 dans sa 79e année. Ses funérailles furent faites aux frais publics. Sa vie et ses œuvres furent grandement louangées par l'empereur Tchong-tsong, qui fut son contemporain à la fin de sa vie, dans la préface qu'il fit pour le catalogue du *Tripiṭaka*.

Voici ce qui caractérise le grand personnage que fut Yi-tsing, et qui le différencie de son illustre prédécesseur, en même temps et surtout que l'un et l'autre se complètent parfaitement jusque dans leurs ouvrages.

Tout d'abord, Yi-tsing, comme Fa-hien, demeura toujours le religieux qui s'informe avant tout de ce qui concerne sa foi. Il a inscrit sa vie et ses voyages dans celles et ceux des autres, qui l'ont précédé de peu ou qui furent ses contemporains.

Le grand Hiuan-tsang fut surtout un solitaire et son récit ne fait guère cas de ses confrères chinois qu'il rencontra ou qui l'accompagnèrent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dans son périple, tandis que Yi-tsing prend soin de noter tout ce qu'il doit affectivement et matériellement à ses compatriotes, religieux ou laïcs. Loin du détachement héroïque dont Hiuan-tsang fait preuve, même dans les situations dramatiques ou sur les lieux les plus émouvants, témoins du passé bouddhique, Yi-tsing, au contraire, manifeste en toute occasion sa vision mélancolique des êtres et du monde. Et, ce que Tsang ne fait jamais, il l'exprime en vers nostalgiques et attendris.

Enfin, sur deux points d'importance capitale pour l'histoire et l'archéologie bouddhiques, à un moment où le Bouddhisme était à l'apogée de son extension tant dans sa métropole que dans les pays du Sud-Est asiatique, l'apport de Yi-tsing complète le témoignage de Hiuan-tsang et y supplée même totalement, quant au Bouddhisme outre-mer. Parmi les faits religieux que Yi-tsing est seul à nous rapporter, on doit attirer l'attention sur la description minutieuse qu'il fait de Nālandā et les renseignements de première main qu'il donne sur le Bouddhisme, ses textes, ses auteurs favoris, sa discipline, son rituel et ses fêtes dans l'Inde et l'Insulinde (de Śrīvijaya surtout, dont l'importance historique demeura longtemps méconnue).

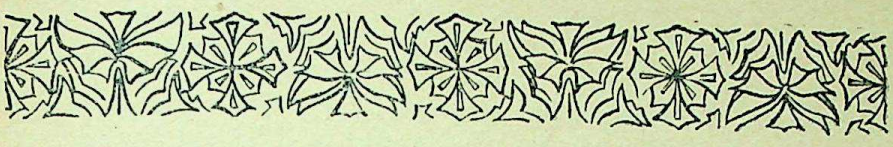
Si l'on sait maintenant que les tours à visages des monuments khmèrs du style du Bàyon d'Angkor ont eu, dans l'Inde, leurs prototypes, c'est à la faculté d'observation de Yi-tsing qu'on le doit. A propos de l'un des huit temples entourés de cellules monastiques de Nālandā, il nous dit en effet : « *Les rangées de briques s'élèvent jusqu'à trente ou quarante pieds* (10 ou 13 m.) *de hauteur. Au sommet on a représenté des têtes d'hommes de grandeur naturelle.* » (Ed. Chavannes, *Rel. Em.*, p. 85).

Yi-tsing est le dernier des pèlerins chinois en Inde dont on ait conservé l'ouvrage complet relatant son voyage. Jusqu'au milieu du XIe siècle, d'assez nombreux moines chinois (on parle de 300 qui partirent à la fois en 964) se rendirent en Inde. L'Islam aidant, le Bouddhisme chinois fut coupé de ses sources indiennes et, partant, les pèlerinages devinrent impossibles.

En guise de conclusion, nous reproduirons celle que le pèlerin Yi-tsing a donnée lui-même (Chavannes, *Rel. Em.*, pp. 190-1) :

« *Mais quel est l'homme qui peut savoir si son œuvre sera grande ou petite, si tous les obstacles disparaîtront ou subsisteront ? Chaque fois que cette pensée me vient, j'en conçois une tristesse sans bornes. Notre destinée exposée aux dangers, il est aisé de la perdre ; mais le patrimoine de bonheur que nous possédons, mis en commun, sera de bon rapport. Dans la première réunion sous l'arbre aux fleurs de Nāga, nous sortirons tous de ce monde de souillure et de misère.* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



The Chinese Pilgrims

by

K.A. Nilakanta SASTRI, *M.A.*,
Director, Institute of Traditional Cultures, Madras.

The first definite evidence of the existence of Buddhism in China dates from A.D. 65 ; how much earlier it was actually received there is anybody's guess. The earliest translations of Buddhist texts into Chinese date from the later half of the second century, and their number increases slowly at first. For about three centuries or so Buddhism in China would seem to have been confined to small and sporadic groups of converts gathered round the original propagators of the faith who had come from India or Central Asia. Partly as a result of slow infiltration from such communities, and partly owing to a revival of Taoist gnosticism, Buddhist ideas began to influence the thought of the learned scholars of China from the middle of the fourth century and cause a revolution in the traditional philosophy and literature of the land. Chinese thought was thereafter dominated by Buddhist influences for a long period of six or seven centuries, till, in the eleventh century, a new reform movement brought about a fresh synthesis between the old and new, and resulted in the resorption of Buddhism in a resuscitated Confucianism. This final result was rendered easy of achievement by the changes that Chinese Buddhism underwent in the interval under the influence of the national doctrines of Taoism and Confucianism, a process of which the nuances still await an attentive study.

In the heyday of Chinese Buddhism was built up the Chinese canon in which all the Indian schools are represented in translations of all dates

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ranging over a period of ten centuries from the second to the eleventh. It has been estimated that the number of works translated is nearly 1700 making up a total of 40 million words (Chinese). This vast material was accumulated by Chinese pilgrims who travelled to India and brought texts that were not available in China, and also by more sedentary Chinese pupils who learned the texts from Indian masters who visited China and spent many years in its hospitable monasteries teaching the faith and translating its texts themselves or aiding in such work. The colophons to books and the biographical and bibliographical details found in the great encyclopaedias are another copious source of precise information.

India, the 'Western land' (*Si-yu*), was the sacred land of the Buddha in the eyes of pious Chinese Buddhists, the more ardent among whom undertook long and perilous journeys, braving the terrors of desert, mountain and sea in order to study the doctrines and practices of Buddhism at the source, collecting texts and relics for being brought over to China or just to be able to visit the spots hallowed by specific incidents and miracles in the life of the Master. Much has been lost for ever in spite of the relatively high historic sense of the Chinese writers, and even of what remains only the salient facts can find a place in a brief article like the present one. But what is said here will, I hope, be enough to emphasize the importance of the role of the generations of pilgrims in the great task of promoting mutual understanding between the vast peoples of India and China through the centuries ; those who wish to pursue the fascinating subject further will find the bibliography at the end of this volume of considerable interest.

First Pilgrims

One of the earliest of these pilgrims was Tchou Che-hing, a native of the modern province of Ho-nan, who, after becoming *śramaṇa*, i.e. renouncing family life, left his home province for Khotan about A.D. 260 and died there at the age of 81 without being able to reach India which had been his goal. His aim, however, was not so much a pilgrimage proper as the discovery of a complete text of the *Prajñāpāramitā* (Perfection of Knowledge) of which he had studied an incomplete translation ; in this he succeeded, and in 282 he laid on one of his pupils, probably a Khotanese, the task of carrying the text to China where it was translated sometime between A.D. 295 and 303. About the same time we find a much greater figure in Tchou Fa-hou also known as Dharmarakṣa (Protector of the Law). In spite of these names he was neither Chinese nor Indian but born of Yueh-chi parents long settled at Touen-huang, in the extreme North-West of China on the confines of the deserts of Central Asia. He was educated under Indian teachers and travelled with them in Central Asia and undoubt-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

edly visited some countries on the frontiers of India. He mastered thirty-six languages, Sanskrit and Chinese among them, and his knowledge of Buddhism was profound. He returned to Touen-huang with a large number of texts ; after translating a number of them there, he went over to Tch'ang-ngan, the Chinese Capital, where he continued the work from 284 till his death which occurred in 313. He translated in all 211 texts.

In the course of the fourth century some little known Chinese monks travelled to the West and brought valuable texts to China. There was, for instance, Seng-kien who between 335 and 342 brought from the Yue-tche country fragments of the *Vinaya* of Mahāsāṅghikas ; then there were Seng-tch'ouen and Ten-tch'ong who reached Kucha a little before 379 and obtained there a copy of the *Bhikṣuṇīprātimokṣa,* the penitential formulary for nuns, then in use in certain nunneries of that city where the nuns of noble extraction from Serindia resided. Towards 395, T'an-mong, after a long detour which took him as far as Ta-tsin (Eastern part of the Byzantine empire), had reached Rājagṛhā whence he returned to China by way of Dardistan. These pilgrims have written nothing and their names have survived by mere accident, and there may well have been others of their kind. Towards the end of the fourth century, however, a great Chinese scholar Tao-ngan stimulated by his work a great interest in India and her Buddhist culture. Born in a family steeped in traditional learning and devoted to Confucianism, Tao-ngan developed leanings towards Buddhism and got himself initiated into it at an early age. He studied Buddhism under competent teachers in Lo-yang and soon attained an eminent position in the Chinese Buddhist community. He trained a number of the best Chinese intellects in Buddhism and sent them to different parts of China to preach Buddhism according to the strict laws of *Vinaya.* He examined critically the earlier Chinese translations of Buddhist texts and wrote comments on them calculated to bring out the inner meaning of the doctrines and remove inaccuracies in thought and expression. He compiled a book on the Western lands (*Si-yu tche*) which has survived in part including the section on India ; he must have incorporated in the book much oral information current not only among the numerous Buddhist monks from India who resided in China in his time, but also narrated to him by Chinese monks who had visited the holy spots of India and the great centres of Buddhism flourishing in contemporary Serindia. Tao-ngan also invited to China a number of Indian scholars from Central Asia and through his pupils exercised a great influence on the growing Buddhist communities in China. He died in 385, and the extent of his success in his life's work is seen from the appearance soon after of a number of Chinese Buddhist scholars and monks ready to face difficult journeys for the cause of the religion they had learned to admire.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

There was indeed a large-scale development beginning from about A.D. 400 in the numbers and quality of the Chinese Buddhist communities in North China, supported in large measure by the barbarian dynasties which had established themselves in these regions. Many learned men took to the monastic life while many others accepted the new religion as lay devotees. The translations and preachings of Kumārajīva (d. 413) had a great share in originating the considerable pilgrimage movement towards India which aimed not only at collecting the texts but at visiting the holy spots of Buddhism and learning Sanskrit from authentic Indian masters in India itself and getting acquainted with their oral traditions so as to complete their education begun in China under the Indian scholars who had settled there. A similar stimulus was given in the South by the monastery of Lu-shan founded by Houei-yuan (334-416), himself a pupil of Tao-ngan. Many of these pilgrims were scholars who wrote accounts of their voyages on their return to China. But only one of these accounts, that of Fa-hien, has survived in its entirety, though we get fragmentary data on the life and work of several of his confreres from other sources.

Notable among these other pilgrims were Houei-jouei (c. 355-409) who reached India by way of Sseu-tch'ouan and learned Sanskrit and other Indian languages, and Pao-yun who left for India in 397, a little earlier than Fa-hein, with a number of other monks, but met Fa-hien and his party on their way to Central Asia, and went part of the way with them and often met them later in India. While in India Pao-yun studied Sanskrit much better than Fa-hien and translated a number of *sūtras* on his return to China besides writing a narrative of is travels *Ki yu li wai kuo chuan*, no longer extant. Tche-mong left China with fifteen other monks in 404 and travelling by way of Serindia reached Kapilavastu and Pāṭaliputra where he obtained a number of Sanskrit manuscripts from a Brahman votary of the Mahāyāna, particularly the *Mahāparinirvāṇasūtra* of the Mahāyānists and the *Vinaya* of the Mahāsāṅghikas ; he left India only in 424 and reached Sseu-tchouan three years later.

In 420 another Chinese monk Fa-yong started for India with 25 others. He followed the Northern overland route of Central Asia which passed by Turfan, Kucha and Kashgar, and then over the Pāmirs and along the Gilgit valley went up to Kashmīr. Fa-yong passed more than a year in Kashmīr to study the Sanskrit language and the Buddhist texts. He then resumed his journey and visited all the important places in Northern India as far as Bengal and then returned to China by the sea-route from South India. The details of his journey in India are lost with the memoir he wrote on it. Between 401 and 404 the monk Tche-yen, native of Leang-tcheou in Kan-sou, reached Kashmīr and became the pupil of Buddhasena, author of a *Yogācārabhūmi* ; wishing to take over with him to China a specialist scholar capable of translating this and other works, he applied

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

to the Kashmīr Buddhist *saṅgha* who recommended to him another disciple of Buddhasena by name Buddhabhadra, who was himself on the look out for such an opportunity. He at once started for China with Tche-yen. They travelled for three years on foot, not following the usual Central Asian route, but altogether a new one which took them to Tonking evidently through Burma. From Tonking they went to China by boat and landed on the coast of Chan-tong in 410. Tche-yen had to return to India by sea and he died in Kashmīr. To Kashmīr also went Houei-lan (400-60) native of Sou-tcheou in Kan-sou, when he was still young, to learn under a certain Dharmabhikṣu, a *yoga* master who got inspiration from Maitraya during his meditations. To these Chinese pilgrims of the beginning of the fifth century as well as to Kumārajīva (344-413) and Buddhabhadra (359-429) and others from the Kashmīr school settled in China in considerable numbers must be traced the traditions on the history of Buddhist schools and literature so well developed in China.

Fa-hien

Fa-hien is the one pilgrim of this first generation of pilgrims whose narrative has survived in its entirety as already noticed. It has been often translated into modern European languages and also commented on by Chinese and Japanese scholars ; it is known by different titles in Chinese such as *Fa-hien tchouan* (Narrative of Fa-hien), *Fo-kouo-ki* (Memoirs on Buddhist countries), and *Li-yeou T'ien-tchou ki-tchouan* (Narrative of the Voyage to India) ; the last seems to have been the earliest. The chronology of Fa-hien' s life is not quite settled yet. Born about 340 in the region now known as Chan-si, he was placed at a tender age in a monastery as a novice, *śrāmaṇera,* by his parents who thus sought to save him from early death by disease — a fate that had befallen his three elder brothers. When he was nearing his sixtieth year he left Tch'ang-ngan in 399 for India with five other monks none of whom was destined to come back to China with him. Fa-hien first went to Kan-sou and from there by way of Touen-huang, Lob-nor, Khotan, Kashgar and Dardistan, he reached Uḍḍiyāna in 402 ; thence going further South he visited Mathurā and the holy places of Central India, and stopped three years at Pāṭaliputra (405-07). Thence he proceeded to Tāmralipti, not far from modern Calcutta, and embarked for Ceylon where he spent a couple of years (410-11). After a sojourn of five months in Java, he pursued his way to China : unable to land in Canton, he disembarked in 412 on the South coast of the peninsula of Chan-tong whence he proceeded to Nanking in 413. There he started writing the narrative of his journeys which bears the date 414 but seems to have undergone revision till 416. Doubtless a cultured monk for his time, Fa-hien

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

does not, however, bear comparison with the great Master of the Law, Hiuan-Tsang who came two centuries later and acquired a profound knowledge of Buddhist doctrine before leaving for India. Fa-hien's principal aim in going to India was to search for the *Vinaya*, i.e. to study the disciplinary rules of the monastic community and procure the original texts bearing on them. Such texts were rare as the tradition was still being transmitted orally from generation to generation and more or less guarded as a secret; the *saṅghas* which owned manuscripts were not very ready to show them to others. This was the reason why Fa-hien, unlike many Chinese pilgrims who confined their peregrinations to North-Western India, travelled to Central India, and he spent all the time he did at Pāṭaliputra to pick up enough Sanskrit to be able to copy the manuscripts he got at with so much trouble. He discovered two *Vinaya* texts : that of the Mahāsāṅghikas and that of the Sarvāstivādins ; of these he was able to translate only the first on his return to China, and that with the aid of Indian monk Buddhabhadra. Fa-hien was not an erudite scholar and his knowledge of Sanskrit remained mediocre. He collected however in the course of his voyages many traditions and legends relating to the holy spots of Buddhism and the current practices of the different Buddhist communities in India. Both by its early date and by the wide range of Fa-hien's itinerary, his account rivals in value the more erudite narrations of his successors of a later time viz. Hiuan-tsang and Yi-tsing.

Some other Pilgrims

The names are known of some other visitors to India from China who followed a little later than Fa-hien. They are Tao-pu, Fa-sheng, Fa-wei, Tao-yo and Tao-t'ai. Tao-pu went out under an imperial decree to search for Buddhist texts, and ten scribes accompanied him to make copies of the texts found ; he took the sea-route and lost his life on the way in an unfortunate shipwreck. Fa-sheng visited the Western countries and compiled a memoir no longer extant ; but we do not know if he actually travelled in India. Tao-yo certainly came to India some time between 424 and 451 ; he visited Sankāśya, a holy spot near modern Thāneśvar. None of these monks attained the celebrity of Fa-hien, but they were all inspired by the same noble ideal as he. Many undertook their journeys with no official backing, and the acquisition of merit by the pilgrimage to the holy land was often the sole motive.

Song-yun

The work of these first travellers impressed the Emperors of China and they saw the necessity of sending scholars to India. At the beginning

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

of the sixth century (518), an Empress of the Wei dynasty sent an official mission under Song-yun, a native of Touen-huang, to offer presents to the Buddhist sanctuaries and bring back Buddhist texts. A monk Houei-cheng accompanied the mission. Song-yun and his companions followed the Southern route of Central Asia — Shen-shen (near Lob-nor), Tao-mo (Chalmadana, modern Cherchen) and Khotan. From Khotan they went to Khargalik, Wakhan and Chitral. Then they followed the valleys of Yasin and Gilgit, and reached Bolor to the North-West of Kashmīr. The visit of Song-yun was confined to the North-West, particularly Uḍḍiyāna (the Swat Valley) and Gandhāra (Peshāwar region). He returned to China in 522 and compiled an account of his journey now lost. Song-yun brought 170 works of the Mahāyāna in manuscript. Houei-cheng also wrote a memoir like Song-yun, and both these accounts, together with that of another pilgrim of the mid-fifth century have been preserved by chance in a work on the monasteries of Lo-yang bearing the date 547, a work more of political than religious interest. The Song-yun mission was received by the Hephthalite Hun ruler of Wakhan who was no Buddhist, by the king of Uḍḍiyāna who was an ardent follower of the Faith, and lastly by the Hephthalite *tegin* of Gandhāra who persecuted Buddhism. We gather many details relating to Buddhism in the regions described in the works particularly on the monuments and traditions centred on them.

HIUAN-TSANG

In the sixth century the Wei patrons of Buddhism lost their power in 535 and the number of Chinese pilgrimages to India seems to have slackened. We hear no more of any official Buddhist missions to India or even of individual monks keeping up the Indian contacts. A group of eleven monks, however, visited the 'Western Countries' between 575 and 581 and procured 260 Sanskrit works, some of which were translated during the following years at Tch'ang-ngan ; but we do not know what countries they actually visited and no account of their voyage has survived. In the period of the short-lived Sui dynasty which restored the political unity of China after four centuries of confusion, the Emperor Yang (605-16) sent a mission under Wei-tsie and Fa Hing-man to Central Asia and India ; they seem to have visited Kashmīr and Rājgīr besides various kingdoms in Central Asia, but unfortunately the account of their journey is one of the lost chapters of this long history of Chinese Buddhist pilgrimages.

The next Chinese pilgrim of note was the greatest of them all, who was also the most fecund of all Chinese translators from Sanskrit, and the most learned of all the Buddhists of China, Hiuan-tsang (602-64). His life and work formed no small part of the glory that was the T'ang empire. The great T'ang dynasty succeeded the Sui in 618 and consolidated still fur-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ther the central political authority established by the Sui. A new epoch began, marked by a vigorous renaissance in all the spheres of national life, and in the seventh century many more Chinese monks and official missions visited India than at any other time. The great international University of Nālandā was the most important attraction, besides the lure of Sanskrit manuscripts and images and relics of Buddhism. The T'ang scholars also developed interest in other aspects of Indian thought and science — in Brahmanical philosophy, mathematics, astronomy, medicine and so on. The T'ang Emperors encouraged all such efforts and afforded large facilities for them, especially after Hiuan-tsang's achievement had demonstrated the vast scope that India offered for such studies.

Hiuan-tsang, the Saint Jerome of Chinese Buddhism, was born of a learned family of the province of Ho-nan. He entered the monastery of Lo-yang when he was twelve and began his Buddhist studies which he continued at Tch'eng-tou in Sseu-tchouan after 618 ; he received full ordination (*upasampadā*) in 622. His studies comprised principally *Abhidharma* of both Hīna and Mahā-yāna. He studied particularly the *Vijñānavāda* in the *Mahāyāna-sangraha* of Asaṅga, already thrice translated into Chinese. It is the difficulties he encountered in such studies that drove him to make up his mind to visit India to study on the spot the texts and expositions he could not get in China. Till the age of 27 he studied under the most competent teachers of China and acquired a solid and profound knowledge of the scholastic of Mahāyāna, and it was after such careful preparation by which he acquainted himself with latest philosophic doctrines transmitted from India to China in the preceeding century, that Hiuan-tsang started for India in 627 (or 629). Owing to strained relations between China and Central Asia at the time, Chinese subjects had to obtain an official permit before leaving the country ; not wanting to risk a refusal, Hiuan-tsang left in secret, putting his trust in the invisible protection of the saints of Buddhism. He was then twenty-six, handsome and tall, like many Chinese of the North. He first followed the route of the oasis of Kan-sou up to the Gate of Jade near Touen-huang on the frontier, whence he traversed Serindia by the Northern route touching Kao-tch'ang (Turfan), Agni (Qarasahr) and Kucha ; from there going further to the West in the land of the Turks he reached Iranian country in Sogdiana. Thence taking the South-Eastern route across Bactria he reached Kapiśa, Gandhāra and the Indus valley by way of Bāmiyān. The voyage from China to India took him nearly two years. Then he spent a dozen years travelling in India from Uḍḍiyāna and Kashmīr in the North-West to Kāmarūpa (Assam) in the East, and the whole of the Dekhan which he entered by the route along the East coast and quitted by that along the West. He did not visit Ceylon much as he would have liked to do so as he heard that confusion and civil war prevailed at the time in the island.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

His return to China was by way of Tokharistan, the Pāmir and the Southern route across Serindia — Kashgar, Yarkand, Khotan, Niya, South of Lob-nor and Touen-huang. He returned to Tch'ang-ngan at the beginning of 645. He brought with him an enormous mass of Sanskrit texts : 657 works in 520 *pustakas* comprising 224 *sūtras* and 192 *śāstras* of the Mahāyāna, the rest being literature of the Hīnayāna *Sthāvira* (14), Mahāsāṅghika (15), Sammatīya (15), Mahīśāsaka (22), Kāśyapīya (17), Dharmaguptaka (42), Sarvāstivādin (67), and works on *Hetuvidya* [logic] (36) and on linguistics [Śabdaśāstra] (13). He also brought numerous relics and icons. Altogether they needed twenty horses for their transport.

Just forty-three years of age at the time of his return to the Chinese capital, he was received with great honour by the monks and officials. He paid his respects to the emperor T'ai-tsung at Lo-yang some days after his return. Not only was his secret exit from China forgiven, but he soon became the hero of the hour, the emperor himself congratulating him on having risked his life for the salvation and happiness of all men. He refused to accept the post of minister offered him by the emperor and spent the rest of his life in a monastery, specially built in the capital to lodge him and his band of translators who rendered into Chinese the books he had brought from India. He translated over 75 works, mostly philosophical and representing highly intricate and technical systems of thought ; and the translations bear ample witness to his unique position in the world of Chinese Buddhist scholarship which combined knowledge of China of the first order with a perfect knowledge of Sanskrit. He had also collected during his sojourn in India the interpretations of the best Indian masters of Buddhist dogmatics which touched its peak in this period, and he gave out the ideas in oral expositions as the work of translation was proceeding, and his collaborators collected and published them under the caption *Chou-ki* (memoranda of notes) ; prominent among these collaborators was K'ouei-ki (632-682). Hiuan-tsang's perfect mastery of Sanskrit is evident not only in the translations, but, as he himself records in his Travel Notes, he took part in many debates on doctrine with Indian scholars, composed verses on the reconciliation of the doctrines of Mādhyamika and Vijñānavāda, and translated *Tao-to king* (Book of the Way and of Virtue) of Lao-tseu in 647 into Sanskrit because Kumāra Bhāskaravarman, king of Kāmarūpa, had asked for it. He also retranslated into Sanskrit for the benefit of India a remarkable little treatise attributed to Aśvaghoṣa called *Mahāyanśrad-dhotpādaśāstra* which was then available only in Chinese and possibly apocryphal.

The Emperor T'ai-tsung died in July 649 ; his successor was also quite friendly, but Hiuan-tsang's visits to the palace became less frequent and he devoted himself more and more to translation and active preaching. He knew his end was near and died in peace and content in 664 with

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

the consciousness of having lead a good and purposeful life. Two precious documents have come down to us containing authentic and full details of his life and work : *Si-yu-ki* (Memoir on the Western Countries) composed by his pupil Pien-ki in 646 soon after the return of the Master to China, and *Ta-ts'eu-ngen sseu san-tsang fa-che tchouan* (Biography of the Master of the Law of Tripiṭaka (resident at the) monastery of Great Compassion) begun after his death by another disciple, Houei-li, and revised by a third Yen-ts'ong in 688. Hiuan-tsang was an exact and informed observer and his documentation was of the first order. Their historical and geographical value apart — we know that Cunningham and Stein closely followed the route of Hiuan-tsang and achieved splendid results — the *Memoir* and the *Biography* contain much precise and precious information of all sorts on Buddhism in India and Central Asia, its holy places, its institutions, schools, traditions, doctrines and literature.

Yi-tsing

Even from the days of Hiuan-tsang another route to India was followed by other monks like Hiuan-tchao, Hiuan-t'ai, Tao-cheng and others ; this was by way of Tibet which became open to the Chinese after the matrimonial alliance between the ruling dynasties of China and Tibet concluded a little before the middle of the seventh century. There is unfortunately no record of these pilgrims' travels and political events closed the route again not long after. It is clear, however, that neither these pilgrims, nor the two Chinese princesses married to Tibetan rulers for political reasons, one in 641 and the other in 710, had any part in the introduction of Buddhism in Tibet. This came later, towards the end of the eighth century, and mainly from India.

The Southern sea-route connecting India and China had been followed from at least the third century A.D. if not earlier by Indian or Serindian propagandists of Buddhism in China. This route was availed of and fully described by Yi-tsing (635-731), a celebrated Chinese pilgrim who embarked a Persian ship at Canton in 671 and reached Tāṃraliptī in India in 673 by way of ŚrīVijaya (Palembang in Sumatra) and the Bay of Bengal. From there he visited the holy places of ancient Buddhism, without, however, as it seems, going to the Western regions beyond Banaras, and then settled down at Nālandā to spend ten years there. He then left India about 685 by the same route as he had followed on the outward journey, and spent some years at ŚrīVijaya where he composed his two notable works *Nan-hai ki-kouei nei-fa tchouan* (Account of Buddhism sent from the Southern Seas) and *Si-yu k'ieou-fa kao-seng tchouan* (Account of the Eminent Monks who went in Search of the Law in the Western Countries). He sent the manuscripts of these two books to China in 692 and himself

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

returned there three years later and devoted the last eighteen years of his life to the translation of the Sanskrit texts he had brought. These texts numbered over 400 of which he could translate only 56. The books translated included part of a *Vinaya* of the Mūlasarvāstivādins, a Hīnayāna school of the North-West of India whose *Vinaya* was the latest and most developed of all. Unlike Hiuan-tsang, Yi-tsing was a poor sanskritist and had to depend on the aid of many Indian collaborators, monks and laics. As translator and observer he takes a place far below Hiuan-tsang as he did not possess the philosophic or linguistic competence of his predecessor or his genius. Nevertheless on the *Vinaya* which was his special field of study, and on the sea-route and the spread of Buddhism in the countries that lay on it, subjects on which Hiuan-tsang is silent, Yi-tsing's observations contain much welcome information. He was the last of the great Chinese pilgrims of the T'ang period.

Last Pilgrims

Some thirty years after Yi-tsing's return to China the Korean monk Houei-tchao went to India by sea and returned to China by way of Central Asia in 729. His *Wang wou tcheou kouo tchouan* (Narrative of a Journey in the Five Indies) was found in 1908 at Touen-huang in a fragmentary condition, without beginning or end. It is a summary and common place account in which it is difficult to discover what places he actually visited and what he wrote down from hear-say ; his notices include data, sometimes of doubtful authenticity, on the ethnography, polity, linguistics and religious conditions in Magadha (Kuśinagara), North-West of India up to Agni (Qarashar) and even Tibet, Persia, the Arab empire and the Byzantine empire. We are more certain about the Wou-k'ong who, when quite young, went to Gandhāra with an official mission by way of Kucha and Pāmir in 751 in the company of an embassy from Kapiśa on its return. He fell ill at Gandhāra and turned monk, and spent a long time in Kashmīr, the holy spots of Central India, Nālandā and elsewhere before returning to China in 790 by way of Tokharistan, Kashgar and Kucha. He learned Sanskrit and with the aid of some Indian scholars translated some of the manuscripts he brought. He did not write an account of his voyage, but Yuan-tchao, one of his confreres, jotted down a brief but substantial notice to the dictation of Wou-k'ong.

Towards the end of the ninth century, with the decline of T'ang, Buddhism also suffered a decline in China. It was even accused of having brought about the ruin of the State and in 845 was subjected to a temporary proscription from the effects of which it never recovered. At the same time the Central Asian routes were closed to the Chinese by new political conditions, and pilgrimages ceased. The dynasty of the Song (960-1279) restored

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddhism to an honourable place at the time of their accession, and organized officialy a grand collective pilgrimage in 966. Over one hundred and fifty monks were provided passports and money to go to India by Central Asia ; the results of the enterprise are not fully known. Some of the pilgrims reached India and apparently induced some Indian scholars to go to China for further translations by an official bureau set up in 982. Of these pilgrims, and of those who followed till the middle of the eleventh century, we have only some meagre notes by Ki-ye who took the land route to the holy places of the Ganges valley between 964 and 976, and five Chinese inscriptions at Bodh-Gayā ranging between 950 and 1033. One of the last pilgrims we hear of was Huai-wen who came to India for the third time in 1031 and went back six years later.

While editing the Bodh-Gayā inscriptions just mentioned, Chavannes wrote :

« *In seeking to trace the historical conditions in which the inscriptions of Bodh-Gayā had their origin, we have been led to point out the existence, at the end of the tenth century and the beginning of the eleventh, of a period of revival in the religious intercourse between India and China. We know very well the great movement of Buddhist propaganda the full efflorescence of which occurred in the seventh century with Hiuan-tsang and I-tsing ; but hardly any attention has been given till now to the awakening of faith three centuries later.*

« *For one who takes a broad view of them, the voyages of Buddhist pilgrims hold an important place in the intellectual history of humanity ; the obscure* śramaṇas *whose names alone have floated down to us, and those even more numerous who must remain forgotten for ever, accomplished a high and noble work, for they brought together whatever was best and most universal in two civilizations. Carried away by one of these irresistible currents which, at certain epochs, move and agitate peoples unconsciously, they crossed large rivers and snowy mountains, traversed deserts and seas, and overthrowing the barriers raised by the hatred of races, they united the peoples in an intimate communion of thought and soul. It is interesting to follow to its last phase this pacific impact of two worlds.* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IX

Contribution

a) *à la Connaissance*

Richesse et diversité de la pensée bouddhique ancienne

Anattā in the Light of Science

b) *à la Culture*

Bilan de l'art et de la culture bouddhiques en Asie

Les Jātaka et la littérature de l'Indochine bouddhique

c) *à la Médecine sociale*

L'assistance médicale au Cambodge au XIIe siècle

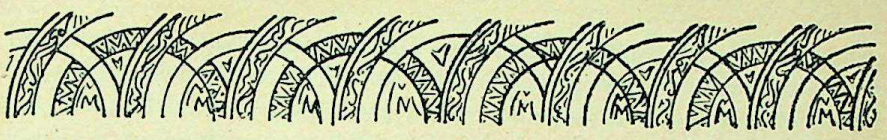
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XIX. — Kōryūji (Japon). Maitreya (VIIe s. tardif).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



a) **à la Connaissance**

Richesse et diversité de la pensée bouddhique ancienne

par

André Bareau,

Directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes Etudes.

L'une des joies les plus profondes que procure l'étude de la pensée bouddhique ancienne trouve sa source dans la richesse et la diversité de celle-ci. Loin d'être réduit, comme le croit généralement le profane, à un mysticisme vague, confus, éloigné de toute réalité et dégageant une impression de mystère et même d'inquiétude, le Bouddhisme de l'Antiquité, celui qui prospéra dans l'Inde jusqu'à la veille des invasions musulmanes, se présente à nos yeux comme un vaste ensemble philosophique et spirituel englobant une conception de l'univers à peu près complète et qui se distingue par la richesse et la hardiesse de ses idées, la diversité de ses opinions, la rigueur de sa logique, l'acuité des observations sur lesquelles il repose, la profondeur de sa pensée, la précision de ses concepts et du vocabulaire qui les exprime, le caractère pratique de ses prescriptions. On pourrait louer tout aussi bien la richesse et la diversité de l'immense littérature que ce Bouddhisme ancien nous a léguée, et qui ne représente pourtant, hélas, qu'une infime partie de celle qu'il produisit, il y a une vingtaine de siècles. Contes et récits populaires ou savants traités débordant d'une admirable érudition, poésies naïves ou poèmes précieux, volumineux manuels dont la sécheresse et la précision du style ne le cèdent en rien à celles de nos ouvrages scientifiques les plus abstraits, codes de lois, énormes recueils de jurisprudence, que n'y trouvons-nous pas ? Tout cela constitue l'un des plus beaux monuments de la pensée humaine, au même titre que la philosophie hellénique à laquelle la pensée bouddhique ancienne ressemble par tant de côtés.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Au même titre que les Grecs, les Indiens avaient une soif insatiable de connaissance, un goût prononcé pour les spéculations intellectuelles, un amour inné de la liberté de pensée. Dès avant la naissance du Bouddhisme, au VIe siècle avant notre ère, écoles matérialistes et spiritualistes s'affrontaient dans ces joutes oratoires qu'ont toujours fort prisées les Indiens et opposaient leurs opinions concernant la finitude et la durée du monde, l'existence de l'âme et celle des dieux, le problème du mal, le mécanisme de la rétribution des actes et celui de la transmigration, et bien d'autres encore. C'est du reste à cette richesse et à cette diversité de la pensée indienne antérieure à son apparition que le Bouddhisme, qui a subi des influences multiples, doit sa complexité et les contradictions internes de sa doctrine qui, produisant en lui un certain déséquilibre, l'obligèrent à rechercher sans cesse un principe d'harmonie et, ce faisant, à approfondir continuellement les idées sur lesquelles il reposait.

La diversité de la pensée bouddhique fut encore favorisée par l'absence d'autorité suprême dont souffrit la Communauté. Du temps même du Bouddha, qui dominait pourtant le *Saṃgha* de sa puissante figure, des querelles éclatèrent qui opposèrent entre eux divers groupes de moines. Tels furent le conflit de Kauśambī et les tentatives de schisme fomentées par Devadatta. Après le Parinirvāṇa, il s'avéra bientôt que la Communauté avait perdu à jamais le seul lien assez puissant pour lui conserver son unité, et les querelles, puis les schismes déclarés se succédèrent, donnant naissance à une bonne trentaine de sectes diverses, sans compter les écoles qui se formèrent au sein même de celles-ci, notamment parmi les Sarvāstivādin. Aucune autorité centrale ne subsistant pour maintenir l'unité doctrinale et imposer des dogmes, les opinions se multiplièrent en toute liberté, opposant sectes et écoles sur des centaines de problèmes que n'avait guère prévus le Bouddhisme originel.

Peu à peu, le champ d'action de la pensée bouddhique s'étendit en tous sens et la simple doctrine de salut prêchée par le Bouddha se développa en un système complet, pourvu d'une psychologie, d'une cosmologie, d'une physique, d'une biologie, d'une morale, d'une métaphysique, toutes variant plus ou moins d'une école à l'autre. La plupart des grands problèmes auxquels doit faire face la philosophie universelle et une multitude de questions secondaires furent ainsi traités, et traités de façon souvent très différentes, à l'aide d'arguments dont un bon nombre possédaient une portée dépassant largement le domaine du Bouddhisme et même celui de l'Inde. On est parfois surpris de voir discutés, dans des traités bouddhiques vieux de quelque vingt siècles, des questions qui n'apparaîtront dans la philosophie occidentale qu'au XVIIIe ou au XIXe siècles, et les savants ont dès longtemps signalé les ressemblances qui existent, par exemple, entre l'ontologie de Nāgārjuna et celle de Hegel. Sans doute, et il faut

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bien le souligner, les intentions des penseurs indiens et des philosophes occidentaux auxquels on les compare, et le contexte dans lequel se placent leurs opinions, sont fort différents, mais on ne doit pas oublier pour autant que, tout en se mouvant sur des plans et dans des directions aussi dissemblables, la pensée des uns et des autres a maintes fois découvert les mêmes problèmes, les mêmes solutions, les mêmes idées, les mêmes arguments. Il est juste de dire qu'en contre-partie, bien des problèmes que rencontra la philosophie occidentale dès l'Antiquité ne se sont jamais posés aux penseurs bouddhiques. Cependant, même si l'on fait abstraction de toutes les questions qui sont particulières à l'une ou à l'autre tradition — et dont un certain nombre apparaissent, en fait, comme de faux problèmes vis-à-vis de la philosophie universelle —, il n'en reste pas moins que la pensée bouddhique se meut pour une bonne part dans un domaine qui lui est commun avec la pensée occidentale et qu'elle s'y meut avec une aisance analogue.

*
* *

Il ne saurait être question, dans ces quelques pages, de passer en revue tous les problèmes sur lesquels s'est exercée la pensée bouddhique ancienne. Il nous faut faire un choix et esquisser seulement l'enchaînement des controverses principales.

Nous avons vu plus haut que le Bouddhisme originel repose sur quelques thèses contradictoires. En effet si, comme certaines des sectes spiritualistes antiques, il enseignait la transmigration et expliquait celle-ci par le mécanisme de la rétribution des actes, le Bouddhisme originel niait, comme le faisaient les sectes matérialistes, l'existence d'un principe personnel, permanent et transmigrant, analogue à l'*ātman* des *Upaniṣad* et au *jīva* des Jaïns.

Pour répondre aux attaques des sectes non-bouddhiques et apaiser le trouble intellectuel que faisait naître en eux la conscience de cette contradiction, certains docteurs bouddhiques ne tardèrent pas à en rechercher une explication qui, tout en demeurant conforme à la doctrine originelle, pût satisfaire la logique. C'est ainsi que, environ deux siècles après le Parinirvāṇa, naquit la secte des Vātsīputrīya dont la thèse fondamentale était la reconnaissance d'un principe personnel. Pour ne pas tomber dans l'hérésie flagrante qu'eût été l'affirmation de l'existence de l'*ātman* ou du *jīva*, les Vātsīputrīya l'appelèrent *pudgala*. Cela ne suffisant pas à leur garantir un brevet d'orthodoxie, ils élaborèrent autour de cette notion toute une théorie, déclarant que le *pudgala* n'était ni identique aux divers éléments constituant l'individu, ce qui les eût identifiés aux matérialistes, ni différent d'eux, ce qui les eût assimilés aux spiritualistes brāhmaniques et jaïns. Pressés par leurs adversaires de donner des éclaircissements, ils

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ajoutèrent que ce *pudgala*, qui transmigre et subsiste même dans la béatitude éternelle du *nīrvāṇa*, n'était ni permanent ni impermanent, ni relatif ni absolu, en un mot qu'il était indicible, ce qui était assez mal cacher l'embarras où les plongeait eux-mêmes cette solution boiteuse, comme on ne se fit pas faute de le leur montrer de part et d'autre. Cela n'empêcha d'ailleurs nullement les Vātsīputrīya et les sectes filiales, Sammitīya et autres, de se développer et de prospérer pendant près de mille ans, comme en font foi les relations de voyage de Hiuan-tsang et de Yi-tsing.

Les controverses concernant les points de doctrine se multiplièrent rapidement et obligèrent les bouddhistes à approfondir celle-ci, à rassembler en un tout systématiquement ordonné les enseignements épars dans les *Sūtra*, à les confronter, à les compléter et à les expliquer. Ainsi naquit, vers le règne d'Aśoka, l'*Abhidharma* ou, plutôt, les *Abhidharma*, car chaque secte posséda le sien dans lequel ses propres opinions étaient exposées et défendues, et souvent celles des autres sectes critiquées.

Peu après la sécession des Vātsīputrīya, le groupe formé par leurs adversaires se scinda en deux, précisément pour avoir voulu, en soutenant des opinions différentes, résoudre le fameux problème auquel les personnalistes avaient prétendu donner une solution. En fait, ce problème s'était à la fois étendu et déplacé, en partie parce que l'on avait renoncé à toute hypothèse analogue à celles du *pudgala*, de l'*ātman* et du *jīva*, en partie parce que l'on se préoccupait maintenant, non seulement d'expliquer le mécanisme de la rétribution des actes, mais aussi celui de la connaissance. On était donc amené à spéculer sur la structure même du temps, et l'on se trouvait ainsi au seuil de la métaphysique, plus précisément de l'ontologie, domaine en lequel la philosophie bouddhique devait acquérir d'impérissables titres de gloire. Les Sarvāstivādin soutenaient que tout existe, le passé et le futur aussi bien que le présent, expliquant, selon leurs différentes écoles, que, la substance d'une chose donnée demeurant identique, sa nature, ses caractères ou son état changeaient, ou bien encore que passé, futur et présent ne se définissaient que par leurs relations mutuelles. Les autres sectes, par amour du bon sens, affirmaient au contraire que seul existe le présent, et non le passé ni le futur. Les Kāśyapīya tentèrent un compromis en déclarant qu'un certain passé existe au même titre que le présent, à savoir l'acte passé qui n'a pas encore reçu sa rétribution, mais cette solution, qui présentait tous les inconvénients des deux autres sans offrir d'avantages appréciables, fut vivement combattue et n'eut guère de succès.

Il semble bien que ce soit parmi les sectes du groupe des Mahāsāṅghika, qui étaient d'abord restées en dehors de ces controverses entre Vātsīputrīya, Sarvāstivādin et autres Sthavira, que se formèrent les théories ontologiques qui devaient plus tard, au sein du Mahāyāna, prendre tant d'essor. Elles

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

se distinguent des précédentes en ce sens qu'au lieu de concerner seulement la nature du temps, elles s'étendent à l'ensemble des êtres. Ce ne furent parfois que des thèses marquées d'un bon sens assez élémentaire, comme celle des Andhaka selon laquelle toutes les choses, non seulement le passé, le futur et le présent, mais encore la matière, la pensée, les diverses facultés psychiques, etc. existent et n'existent pas tout à la fois, en ce sens que, par exemple, le passé existe en tant que passé, mais n'existe pas en tant que futur ou présent. Plus digne de considération était la conception selon laquelle toutes choses ne sont que pures dénominations (*prajñāpti*), qui fut acceptée par la plupart des sectes d'origine mahāsāṅghika, bien qu'avec des modifications. Ainsi, le plus souvent, on considérait comme fictives, comme dénominations, les choses concrètes, et comme réelles au contraire un certain nombre de choses fort abstraites comme certains éléments de la doctrine bouddhique, la Douleur, la Voie de la Délivrance, la Vacuité, etc... On insistait particulièrement, dans ces écoles, sur la distinction entre vérité relative ou commune (*saṃvṛtisatya*) et vérité absolue (*paramārthasatya*) en lui donnant, en ce qui concerne l'ontologie, une importance qu'elle n'avait pas dans les écoles du groupe des Sthavira. Nous trouvons bien ici les origines mêmes de la métaphysique du Mahāyāna telle que l'exposa notamment, avec tant de virtuosité, Nāgārjuna. Celui-ci, en effet, aboutit à une sorte de relativisme universel derrière lequel se cache une conception fort subtile de l'absolu, plus sotériologique qu'ontologique. N'eut-il pas, seize siècles avant Hegel, la claire conscience que l'être pur, l'être absolu dépouillé de toute détermination, n'est que l'autre face du néant ? Il faut reconnaître qu'une telle découverte avait été préparée par tout le développement antérieur de la pensée bouddhique, laquelle avait conçu la plupart des absolus qu'elle reconnaissait, le *nirvāṇa*, l'espace, etc... comme se situant à la limite de l'être et du non-être.

Cependant, ce quasi-nihilisme ne rencontra jamais l'approbation sans réserve de toutes les écoles bouddhiques et le groupe des Sthavira se caractérisa presque toujours par un certain réalisme, plus spiritualiste d'ailleurs que matérialiste. Pour résoudre le fameux problème de la transmigration et de la rémunération des actes, la plupart des sectes sthavira finirent par admettre l'existence d'un membre d'existence (*bhavāṅga*) ayant pour nature la conscience (*vijñāna*) et qui subsiste entre les diverses existences. A dire vrai, elles ne le firent jamais qu'à contre-cœur et ne donnèrent guère de relief, dans leur système doctrinal, à cet élément d'une importance pourtant considérable. Beaucoup plus franchement, Asaṅga et les Vijñānavādin posèrent à la base de leur doctrine la reconnaissance de la conscience absolue, réagissant ainsi contre ce qu'avait d'inquiétant pour l'esprit la doctrine de Nāgārjuna.

La controverse suscitée par les Sarvāstivādin avait attiré l'attention des sectes du groupe des Sthavira sur la nature du temps et, à ce sujet,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

diverses opinions se firent jour. La plupart des écoles bouddhiques, se basant sur la loi de l'impermanence de toutes choses enseignée par le Bouddha, soutinrent que toutes les choses se réduisent à des phénomènes ne durant qu'un seul instant, la suite de ces phénomènes instantanés donnant l'illusion d'êtres durables. On expliquait ainsi le caractère changeant de toutes choses ici-bas. Les Theravādin s'élevèrent contre cette thèse et objectèrent que nombre de choses, la terre, l'océan, les éléments matériels, etc. ont une durée beaucoup plus longue. Ils prétendaient également expliquer ainsi certains phénomènes psychiques, tels que la connaissance sensorielle dont les éléments, ne se produisant pas en même temps, doivent avoir une certaine durée pour entrer en relation les uns avec les autres et agir les uns sur les autres. On retrouve une conception semblable chez certains Mahāsāṅghika et chez les Mahīśāsaka, pour lesquels les choses durent plus ou moins longtemps en se transformant graduellement, avec cette différence que, selon les premiers, cela ne s'applique qu'aux choses matérielles et non aux phénomènes mentaux qui sont tous instantanés. Seuls, les Vibhajyavādin et les Dārṣṭāntika en vinrent à considérer le temps comme permanent et distinct des choses composées qui évoluent en lui. Ils faisaient ainsi du temps un absolu conçu sur le modèle de l'espace vide, dont la plupart des sectes reconnaissait depuis longtemps l'absoluité, mais, dans l'ensemble, le Bouddhisme ancien ne voulut jamais voir dans le temps qu'un simple mode de l'être ou plutôt un triple mode, passé, futur et présent.

Il existe une physique bouddhique, sommaire mais bien constituée, selon laquelle la matière se compose de quatre éléments fondamentaux, terre, eau, feu et vent, et de matière dérivée de ces quatre éléments, c'est-à-dire en gros celle qui est saisie par les sens, formes, sons, odeurs, saveurs et tangibles, et certaines qualités de la matière. Certaines sectes, Sarvāstivādin et Sautrāntika surtout, conçurent un véritable atomisme et se querellèrent pour décider si les atomes sont étendus et s'ils se touchent pour former les molécules. Le grand problème que la matière posait au Bouddhisme concernait ses rapports avec le mécanisme de la rétribution des actes, auquel était soumis l'ensemble des phénomènes psychiques. Pour les Theravādin, les Dārṣṭāntika et la plupart des Mahāsāṅghika, il n'y a rien de commun entre le monde matériel et le monde moral, qui évoluent chacun selon des lois qui lui sont propres. Les autres Mahāsāṅghika, et en particulier les Andhaka, admettaient que la matière joue un rôle passif dans le mécanisme moral, en ce sens qu'elle est, dans une certaine mesure, déterminée par les actes des êtres. Il en est ainsi, notamment, de la matière du corps, la beauté ou la laideur, la santé ou les infirmités dépendant des actions commises par les êtres dans leurs vies antérieures. Pour la plupart des écoles du groupe des Sthavira au contraire, et en premier lieu des Sarvāstivādin, la matière peut jouer aussi un rôle actif dans le

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

mécanisme moral quand elle constitue l'acte corporel et l'acte vocal ou y participe de quelque façon. Le problème des rapports entre la matière et la pensée était encore examiné sous d'autres angles. Ainsi, certains Mahāsāṅghika croyaient que la pensée pénètre tout le corps et, selon les objets et les organes sensibles, peut se contracter ou s'étendre. D'après les Sautrāntika la pensée et la matière pouvaient, dans certains cas, s'engendrer mutuellement.

Les anciens bouddhistes n'ont pas manqué de s'intéresser également au problème de la vie. Dès l'origine, leur doctrine faisait de la vie une faculté particulière, sur laquelle réfléchirent ultérieurement les auteurs des *Abhidharma*. Pour beaucoup de sectes, Sarvāstivādin, Sammatīya, Pūrvaśaila et autres, cette faculté vitale était essentiellement immatérielle bien que, dans la plupart des cas, on ne lui reconnaisse aucune nature psychique, lui laissant ainsi tout son mystère. Les Theravādin pensaient que la faculté vitale est en partie matérielle, puisqu'elle régit le fonctionnement de la matière du corps, et en partie immatérielle mais, comme les Vibhajyavādin, ils soutenaient que la vie est consécutive à la pensée puisque, ainsi que l'avait reconnu le Bouddha dans un *Sūtra*, la vie, la chaleur et la conscience sont toujours unies.

La cosmologie bouddhique est intéressante à divers titres. Si la description qu'elle donne du monde est toute fantaisiste, et du reste formée en majeure partie d'éléments empruntés à des traditions indiennes antérieures ou extérieures, elle exprime quelques idées importantes ignorées de la pensée occidentale de l'Antiquité et du Moyen-Age, idées dues uniquement à une imagination prodigieusement hardie et non à des préoccupations scientifiques. Alors qu'en Occident on réduisait l'univers au seul système solaire, auquel on attribuait des dimensions ridiculement faibles, le Bouddhisme logea dans un espace pratiquement infini des milliards de mondes semblables et fort vastes. Mieux encore, il attribua à chacun la possibilité d'être peuplé, comme le nôtre, d'hommes, de dieux, d'animaux etc. Il est amusant de constater que l'unité cosmique majeure du Bouddhisme, le grand chiliocosme, compte un milliard de mondes et s'apparente par là à notre Galaxie, de même que les dimensions de l'atome, calculées par Vasubandhu dans l'*Abhidharmakośa*, sont de l'ordre de celles que lui reconnaît la science moderne. Il ne s'agit là, évidemment, que de pures coïncidences, mais on ne peut se défendre d'une certaine admiration pour la hardiesse de l'imagination indienne. Celle-ci élabora également une théorie de l'évolution des mondes selon laquelle chacun de ceux-ci, comme toutes choses, se forme, dure et disparaît, détruit par le feu, l'eau et le vent, ce cycle se déroulant en plusieurs millions de siècles pour recommencer plus tard, indéfiniment.

*
* *

CC-0. Agamnigam Preservation Foundation, Chandigarh

Beaucoup plus que par la métaphysique, la physique, la biologie et la cosmologie, le Bouddhisme était directement intéressé par la psychologie et la morale. Dans ce double domaine, son vocabulaire, précis et extrêmement riche, révèle une connaissance très développée, basée sur un sens fort aigu de l'observation. Les définitions et les commentaires des termes si nombreux de cette partie du vocabulaire bouddhique prouvent qu'en psychologie et morale descriptives, le Bouddhisme ancien avait atteint un niveau très élevé. La psychologie et la morale bouddhiques sont beaucoup plus statiques que dynamiques et l'étude des relations entre les divers états d'âme, de leurs fonctions et de leur évolution est généralement assez faible. Le Bouddhisme ancien semble s'être beaucoup plus préoccupé de décrire des états mentaux considérés comme des symptômes ou des étapes, et de les classer, que de chercher à en expliquer les causes et les conséquences particulières, le développement et le fonctionnement. Il ne manque toutefois pas d'exceptions, parfois même brillantes, où les penseurs bouddhiques de l'Antiquité ont décrit avec précision et exactitude le délicat mécanisme de l'esprit humain.

Plus encore dans ce domaine que dans les précédents, nous devrons nous contenter de glaner de ci de là quelques-unes des idées émises par les anciens docteurs bouddhiques. Par exemple, on discuta de la nature du sujet de la connaissance sensorielle. Pour certains, comme les Sarvāstivādin, c'est l'organe matériel qui voit, entend, sent et goûte. Erreur, répliquaient les Theravādin, c'est la conscience mentale (*manoviññāna*) seule qui, centralisant les diverses connaissances sensorielles, voit, entend, sent et goûte. D'après les Dārṣṭāntika, c'était au contraire l'ensemble des agrégats (*skandha*) constituant l'individu, tandis que, selon les Vātsīputrīya, c'était la personne (*pudgala*). Cette discussion était considérée comme vide de sens par les Sautrāntika pour lesquels il n'existait ni objet, ni organe sensible, ni action sensorielle, tout se réduisant à un simple jeu de causes et d'effets. Sarvāstivādin et Sautrāntika s'opposaient sur la nature de l'objet de la connaissance, les premiers soutenant que celui-ci est constitué par les atomes pris isolément, les seconds affirmant qu'il est formé par les atomes agglomérés.

La question de l'unité du champ psychique préoccupa les anciens bouddhistes. Pour les uns, comme certains Mahāsāṅghika, les diverses consciences sensorielles (*vijñāna*) ou plusieurs pensées (*citta*) pouvaient se produirent simultanément et coexister. Selon les Sarvāstivādin, deux pensées ne pouvaient apparaître en même temps, mais une pensée et diverses fonctions mentales (*caitta*) telles que mémoire, sagesse, attention, volition, etc... pouvaient naître simultanément, celles-ci étant subordonnées à la première qui en constituait le centre. Plus exigeants, les Dārṣṭāntika déclaraient que la pensée et les fonctions mentales ne pouvaient pas se produire en même temps, mais devaient se succéder. Il est vrai que, pour la plupart des écoles, pensées et autres phénomènes mentaux ne duraient

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qu'un instant. Pourtant, certaines sectes, comme les Andhaka, admettaient que, dans certains cas bien définis, une même pensée pouvait durer fort longtemps, une journée ou même davantage, mais il s'agissait là d'une pensée figée et qui n'évoluait pas. Sarvāstivādin et Dārṣṭāntika discutaient aussi pour déterminer si la pensée et les fonctions mentales sont mutuellement ou non conditions semblables et immédiates (*samanantarapratyaya*). Les premiers l'admettaient, mais non les seconds.

Les bouddhistes reconnaissaient le rôle du subconscient dans le psychisme et n'en négligeaient pas l'importance. Ils distinguaient ainsi deux états dans les passions (*kleśa*) et divisaient par conséquent celles-ci en passions latentes (*anuśaya*) et passions actives (*paryavasthāna*), dont ils disdiscutèrent longuement la nature et les relations mutuelles. Si les Theravādin et les Sarvāstivādin déclaraient que la nature des unes et des autres est identique et que, latentes ou actives, les passions sont toujours associées à la pensée, la plupart des autres sectes distinguaient nettement les passions actives, qui sont associées à la pensée et participent directement au jeu des forces morales antagonistes, et les passions latentes, qui sont les germes des premières et demeurent dissociées de la pensée, dépourvues de causalité morale et neutres dans le conflit moral. Pour les Sarvāstivādin, les passions étaient de la même nature que la pensée et, par conséquent, celle-ci était fondamentalement impure. D'autres écoles soutenaient au contraire que la pensée est distincte des passions et qu'elle est pure par nature. Le problème des relations entre les cinq consciences sensorielles et les passions était résolu différemment selon les sectes. Selon les Sarvāstivādin, ces cinq consciences sont uniquement pourvues de passion (*sarāga*), alors que, d'après les Mahāsāṅghika et les Mahīśāsaka, elles étaient à la fois pourvues et dépourvues de passions, et que les Vātsīputrīya et les Sammatīya enseignaient qu'elles n'étaient ni pourvues ni dépourvues de passions mais demeuraient moralement neutres. Quelle est la nature de la pensée subtile qui assure la liaison entre les existences successives ? C'est la pensée pure, affirmaient les Vibhajyavādin. C'est la pensé accompagnée de passion amoureuse (*rāga*) et d'aversion (*pratigha*), soutenaient les Dārṣṭāntika. Non, c'est la pensée accompagnée de toutes les passions (*kleśa*), répliquaient les Sarvāstivādin.

Le problème de la responsabilité morale fut étudié en grand détail et avec profondeur par les moralistes et les juristes du Bouddhisme primitif, dont les points de vue différaient du reste quelque peu. Ils étaient d'accord pour soutenir que la responsabilité morale réside dans l'intention, et qu'en conséquence elle ne pouvait être qu'individuelle. On ne saurait trop insister sur la valeur et la portée de ce principe, trop souvent méconnu dans l'Antiquité et même beaucoup plus tard, et qui rend la morale et le droit canon bouddhiques si proches de notre morale et de notre droit. Pourtant, les juristes, appelés à juger sur des faits et à établir la responsabilité de l'in-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dividu par rapport à la communauté, semblent s'être appuyés beaucoup plus strictement sur ce principe que les moralistes eux-mêmes. Cela tient à ce que ceux-ci, jugeant sur des états mentaux, cherchaient à déterminer la responsabilité de l'individu par rapport à lui-même et à le mettre en garde contre les moindres pièges tendus par le redoutable mécanisme de la rétribution des actes. Toutes les sectes s'accordaient pour faire de la volition (*cetanā*) le centre même de la responsabilité, mais, si les Dārṣṭāntika et les Theravādin restreignaient celle-ci au seul domaine de celle-là, les Mahāsāṅghika l'étendaient à l'ensemble des phénomènes psychiques, et les autres sectes aux actes corporels et vocaux qui ont pourtant une nature matérielle. Diverses écoles s'opposaient en discutant si les pensées de celui qui rêve sont moralement neutres ou si elles entraînent rétribution comme celles de celui qui est éveillé, ou bien si celui qui a commis involontairement un crime doit en subir le châtiment dans une existence ultérieure tout comme s'il l'avait sciemment perpétré, bien qu'il soit entièrement absous par les juristes des mêmes sectes. Certaines écoles admettaient que tous les actes peuvent être rachetés par de bonnes actions, d'autres réservaient le cas des cinq crimes majeurs, considérés comme irrémissibles, mais il semble bien que la plupart des sectes aient nié toute possibilité d'empêcher les mauvaises actions de porter leurs fruits amers, même par l'accomplissement des bonnes actions les plus héroïques. Le mécanisme de la rétribution automatique des actes apparaît donc, dans l'ensemble, comme beaucoup plus sévère et impitoyable que la justice des hommes. On le considérait aussi comme strictement individuel et la thèse selon laquelle on pouvait léguer à autrui le fruit de ses propres bonnes actions fut combattue avec décision, notamment par les Theravādin.

*
* *

Plus nombreuses encore furent les discussions concernant la Voie de la Délivrance, ses étapes, ses variantes, ses éléments, et nous ne pouvons ici qu'en citer un nombre très restreint. Le Bouddha et ses disciples suivent-ils la même voie ou des carrières différentes ? La Voie de la Délivrance est-elle de nature absolue ou relative ? Est-ce le don fait au Bouddha ou celui fait au Saṅgha qui procure la meilleure récompense ? La valeur du don dépend-elle de celle du donateur ou de celle du donataire ? Le culte rendu à un sanctuaire reçoit-il une grande ou une petite rétribution ? Les quatre nobles Vérités découvertes par le Bouddha sont-elles de nature absolue ou relative ? La compréhension claire de ces Vérités est-elle progressive ou instantanée ? Les quatre carrières des saints sont-elles distinctes ou représentent-elles des étapes successives de la même Voie menant à la Délivrance ? Quelles sortes de saints peuvent déchoir, perdre le bénéfice de leurs efforts antérieurs, et dans quelles conditions ? Le Bouddha est-il supra-mondain, parfaitement pur, doué d'un corps, d'une longévité et d'une

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

puissance infinis, et ne fut-il représenté parmi les hommes que par un fantôme chargé de leur enseigner la Voie de la Délivrance ? Le Bouddha et ses disciples peuvent-ils accomplir des miracles et mettre en échec les lois de l'univers matériel ? Au moment où il est conçu, le Bodhisattva est-il pur de toute pensée de désir et de haine envers ses parents ? Le Bodhisattva va-t-il aux enfers, de sa propre volonté, pour soulager les damnés, ou bien ses vertus l'empêchent-elles d'accéder à ces lieux de tourments ? L'Arhant est-il à l'abri de toute faiblesse humaine, de l'ignorance, du doute, des pollutions nocturnes provoquées par des rêves érotiques, en résumé est-il parfaitement pur de corps et d'esprit ? L'Arhant accroît-il, par ses bonnes actions, sa réserve de récompenses futures ? Peut-il mourir prématurément, ou bien la puissance surnaturelle de ses mérites détourne-t-elle de lui l'action du fer, du feu, du poison, de la maladie ? Les saints de degré inférieur peuvent-ils se laisser entraîner à commettre certains crimes ? Sont-ils définitivement assurés de ne plus renaître parmi les damnés, les revenants affamés et les animaux ? Les profanes peuvent-ils abandonner la concupiscence et la malveillance ? Peuvent-ils posséder les cinq connaissances surnaturelles (*abhijñā*) ? Ceux qui ont commis les cinq crimes majeurs peuvent-ils accéder à la Voie de la Délivrance avant d'avoir subi leur châtiment ? Les dieux peuvent-ils mener une existence pieuse et chaste ou, au contraire, vivent-ils nécessairement dans la volupté ? Les démons chargés de tourmenter les damnés dans les enfers sont-ils des êtres réels ou de purs phantasmes créés automatiquement par les méfaits des suppliciés ? Telles étaient les principales questions soulevées par les écoles bouddhiques, et auxquelles elles répondaient de façons diverses et souvent opposées.

*
* *

S'il est malheureusement impossible, dans ces quelques pages, de donner même des exemples de ces discussions et de l'argumentation utilisée par les adversaires, on ne saurait passer sous silence la logique bouddhique. Bien qu'aucun traité de logique antérieur aux premiers siècles de notre ère ne nous soit parvenu, on rencontre dans les textes les plus anciens les preuves de l'existence d'une logique formelle dans les applications qui en sont faites. Les deux piliers de la doctrine bouddhique, qui doivent remonter à l'enseignement du Bouddha lui-même, à savoir les quatre nobles Vérités (*āryasatya*) et la formule de la production en relation mutuelle (*pratītyasamutpāda*), présentent clairement de telles preuves. Le raisonnement qui forme le cadre des quatre Vérités semble emprunté, comme l'a montré M. Filliozat, à l'antique médecine indienne. Quelle est la maladie ? C'est la douleur. Quelle est la cause de cette maladie ? C'est la soif de l'existence. Quel est le but à atteindre ? C'est l'extinction de la douleur. Quels sont

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les remèdes à employer ? Les huit Vertus qui forment la Voie de la Délivrance. Il en est de même du *pratītyasamutpāda* qui recherche les conditions dans lesquelles se produisent le chagrin, la maladie, la vieillesse et la mort, puis les conditions dans lesquelles apparaissent les dites conditions, et remonte ainsi, en douze étapes, jusqu'à l'ignorance.

On trouve encore, et souvent, dans les *Sūtra,* l'application directe de règles de raisonnement qui supposent l'existence, dès avant le règne d'Aśoka, d'une logique codifiée. La plupart des *Sūtra* renferment des dialogues dans lesquels le Bouddha ou l'un de ses disciples, répondant aux questions ou aux critiques d'un personnage non-bouddhiste, non seulement expose la doctrine bouddhique mais encore l'étaie par une argumentation présentée en bonne et due forme. Cette logique formelle, on en rencontre aussi les applications dans certains ouvrages des *Abhidharma Piṭaka* et, plus souvent encore, dans les traités post-canoniques où abondent les controverses. A ce titre, le premier chapitre du *Kathāvatthu,* probablement aussi le plus ancien, se présente comme un exercice d'école, tout alourdi par l'appareil logique qui l'enserre comme un carcan. Dans les chapitres suivants de cet ouvrage, et surtout dans les traités post-canoniques, le style de l'argumentation est plus vivant, plus alerte, sans toutefois rien perdre de sa vigueur qui semble au contraire s'affirmer avec le temps. Bien loin d'être constituée par des rêveries fumeuses, obscures, invertébrées, l'argumentation bouddhique apparaît comme rigoureuse, parfois même sèche, claire, solidement charpentée. C'est un magnifique et puissant instrument de l'esprit humain et, lorsqu'il est manié par des maîtres, il crée des chefs-d'œuvre. Sans doute, les penseurs bouddhiques de l'Antiquité ne reculaient pas devant l'emploi du sophisme, mais ils l'ont souvent utilisé avec art et même avec humour. L'un des éléments les plus intéressants de l'argumentation bouddhique est l'analogie (*dṛṣṭānta*), qui sert à éclaircir les raisonnements trop subtils et apporte souvent une note de poésie dans des discussions abstraites. Certaines de ces analogies sont devenues classiques et font même figures de clichés, comme les cornes du lièvre ou les fleurs du ciel, qui symbolisent les choses irréelles. D'autres, plus rares, ont conservé toute leur fraîcheur et toute leur force. Cela prouve bien que, si la pensée bouddhique ancienne était capable de se mouvoir avec aisance et même avec hardiesse dans le monde des abstractions, elle n'avait nullement perdu le sens du concret, né de son imagination toujours vive.

Puissé-je, par cet aperçu beaucoup trop bref, avoir convaincu le lecteur de la richesse et de la diversité de la pensée bouddhique ancienne. Si, malheureusement, je n'y suis point parvenu, qu'il veuille bien en accuser ma propre insuffisance et non le sujet que je désirais traiter. Si, par contre, j'ai réussi à rapprocher son jugement du mien, je ne saurais trop lui conseiller de lire quelques ouvrages bouddhiques, dont il existe aujourd'hui de bonnes traductions en diverses langues européennes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Anattā in the Light of Science

by

G. Constant LOUNSBERY, B. Sc.,
President of the « Amis du Bouddhisme », Paris.

It is perfectly obvious that, as distances are steadily diminished by our wonderful means of communication, no better understanding between the various races has as yet resulted from their closer contacts. Even in Europe national isolation is increasing yearly and not only race hatred but also class hatred is gaining. We seem to have entered a period of Hate.

Ignorance of the real nature of the self and hence of the mutual interdependance of our diverse lives is at the basis of all these human and inhuman conflicts.

Even thirty years ago the belief in a static soul was generally taken for granted. It is still very difficult for most people to realize the impermanence of the self and that personality although it *persists* does not *subsist*.

Although ignoring the Buddhist theory of *anattā* modern science, especially modern physics, has made many discoveries which confirm and, I think, can help logically to explain for us this essential teaching of all schools of Buddhism.

If in the light of this new knowledge we examine body as the possible basis of personality and then examine mind as a probable basis, we shall find *flux*. A true understanding of the fluctuating and illusive nature of personality (or Self) can break down the barriers of Self and lead to Selflessness. At any rate, it will help us to see the cause of hatred and

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

how this is born of Egocentric ideas and ideals, based on false views of life, imagining as Westerners do that each individual contains an immortal personality and that each life is separate and independant of all other lives. For ignorance of the mutual inter-dependance of existence and the clinging to the idea of a separate Self (whose interests are opposed to all other selves) is at the base of every human conflict.

Science can already show us that indeed « *that which we call existence consists only in a continuous arising and passing away of bodily and mental states* » (Nyānatiloka Mahā Thera, *The Word of the Buddha*). But in all our philosophies, save only in Buddhism, we shall find no explanation of the origin and source of hatred (no explanation why Cain killed Abel) nor any teaching of how hatred is perpetuated by wrong views concerning the nature of personality. This and the means of freeing man from hatred are clearly explained in the Buddha Dhamma.

Whence comes man and how does that which we call personality arise? Buddhism, in common with other Oriental religions and also with early Christian teachings, believes in a succession of lives. But it especially teaches that man creates, or rather *re-creates*, his body and mind perpetually.

« *The elements of beings join one another in serial succession, one element perishes, another arises, succeeding each other as it were instantaneously* » (*Milindapañha* 40). As it was, so shall it be. Is there an end, was there a beginning to this process? In the *Laṅkāvatāra Sūtra* of the Mahāyānists we read : « *Since all things are conditioned and have no independant existence* (one from another) *it is impossible to find a beginning to the process* » (Dwight Goddard).

Behind each cause one finds an anterior cause, which is the effect of some other cause or causes and so *ad libitum*.

Just as this holds good for the physical universe, so also does it explain the « *coming to be* » of fleeting mental states, how they create other mental states and in turn, without end, the thoughts and acts of to-day create the man of to-morrow. The forces of desire, attachment to existence, thirst for existence are the causes of re-birth [1].

It is only by observing the changes in our present personality that we come to understand this perpetual coming to be, or process of re-birth, in this very existence [2].

Of all Teachers the Buddha alone has clearly taught the liberating doctrine of impermanence, and hence the non-substantiality of the Self to which we cling.

Buddhists are sometimes quoted as saying that personality, or the Self, does not exist ; this would be absurd. By *anattā* we understand the phenomenality of existence and the impermanence of what we call the Self, changing perpetually as the body and the thoughts which « I » call « mine » change.

---

1. The state of Nibbâna and the element of space are said to be the only *exceptions to the law of repeated creation, continuity, and disintegration.*

2. In the ultimate sense there are no beings but only a stream of Becoming, for the present Being is so momentary that it is already something else, or at least different.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Because we grasp at and cling to the illusive Self, and its blind desires which breed greed and hatred, each of the mutually interdependent aggregates of personality is rightly said to be grasping, « *for it grasps and lays hold on life* ». The body, for instance, desires food (even at the sacrifice of other lives) and sensation insatiably demands other sensations, our perceptions lead to other perceptions, consciousness clutches and clings desperately to existence. Our mental activities (or tendancies) also are tenacious. Each of these aggregates is perpetually modified by its own experiences and since all the elements composing these aggregates are unstable, hence the aggregates themselves, being in a perpetual state of flux, are rightly said to be « empty » of any self-enduring substance or entity. Carried to its ultimate conclusion this has led Nāgārjuna to consider life as a mere dream and all existence, even that of the waking states, as totally unsubstantial.

« *Ātma is only a serial succession of various states of consciousness through the force of mental defilement, that is to say wrong views* ».

In the translation of the *Vijñāptimātratā Siddhi Śāstrā* by the late regretted Wong Mow Lam we read :

« *Sentient beings from time immemorial think of* Ātma *and* Dharma *as if they were real* (*i.e.* having real instead of relative existence). *Various forms appear in the mind like eternal objects; as long as he* (the thinker) *is conditioned by the dream* (is unawakened, unenlightened), *he takes these objects to be real.* »

The Mahāyānist considers life to be « *dream life* » but the ignorant ignore relativity and think they perceive a kind of objective stability in phenomena.

« *Buddhism, says the Bhikkhu* Nārada Thero, *admits an individual life flux but not a personal identity* », and this because all bodily and mental states are constantly changing.

The scientist would say that the apparent stability is only momentary equilibrium between growth and decay and has all the time to be re-established.

The principle of Selflessness, so essentially a part of the Dhamma, is really based on the dynamic relativity of *all* phenomenal existence and is conditioned by the law of impermanence.

Another corollary of *aniccā* and *anattā* is the *dhukkha* (or unsatisfactoriness) which as *cosmic suffering* is potentially present in all individualized forms of life. Desire goads man on, and, for the most part, he is *lived* by the desires of his bodily organs. In the West we are apt to consider life in its details and mechanism. Our sciences are sharply divided from one another, our scientists are specialists. The Oriental sage sees life as a *whole* and studies its *universal* aspect.

The Buddhist does not stop at a scientific examination of the life processes ; he seeks a practical method of escape from suffering and therefore he gives so much thought and study to the problem of Self which is at the bottom of the « Desire World ». He finds that the avaricious « Self » (greedy, rapacious and cruel) is blinded by desire and *suffers* from the suffering that its covetousness and hatred has created, since all beings interact upon one another. Liberation cannot begin before

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

we have acquired at least a partial insight into the veritable nature of « Self » as fugitive and submitted to the same laws of *interdependance* and *impermanence* that govern all phenomena in the universe. Only when we have understood this are we ready to understand something of the cosmic aspect of life and the interdependance of our lives in the immense game of Becoming.

« *All that can be said is that* (speaking relatively) *there is a stream of Becoming, a momentary and uninterrupted change from one state of appearances to another* » (*Laṅkāvatāra Sūtra*). Here again the Mahāyāna text bears witness to a deep agreement with Theravāda Scriptures [1].

*

* *

It is interesting and helpful to an understanding of *anattā* to examine the latest teachings of modern science concerning the constitution of what we call « our bodies » and their reaction to life as a whole.

Let us consider the make-up of a body which seems to be solid and separate [2].

According to modern science the physical body is composed of biological tissues, chemical elements and certain forces known to physics. In studying the body under the different aspects (biological, chemical and physical) science finds these aspects so closely bound up together that one cannot be explained without the other.

Biology in examining the vital phenomena localized in the tissues composing the body, immediately discovers the chemical properties which have determined the constituants of the cells forming these tissues (i.e. the combinations of this or that alkali or acid, etc.) The analysis of these tissues forces us to analyze their chemical constitution. Chemistry establishes a formula — sulphuric acid ($H^2 SO^4$), water ($H^2 O$), etc.

But to explain the differences between the chemical elements science must turn to modern physics which studies the determination of forces, waves, and energies. Each of these is always *dynamic* and always *changing* and in *unstable* combinations.

Hence the biological tissues are (ultimately speaking) seen to be nothing but the result of *chemical reactions* and these in turn are determined by the forces especially studied in physics.

What has become of the « master » that makes up our *apparently stable and solid bodies,* upon which the so-called Self is based ? Our intricate bodies are composed of cells and these in turn are composed of mulecules which are made up of atoms. In the center of the atom

---

1. And yet many Buddhists continue to loosely employ the misleading word *soul* (which to Western minds means something fixed) when they mean a *person* (naturally impermanent).

2. After examining Body as a basis for personality we shall examine Mind as a second basis.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

is the proton charged with positive electricity, and surrounded by space orbits occupied by electrons charged with negative electricity [1].

It is to be seen that from the gross appearance of matter, (in our examination) we progress toward subtle forces or Force. Certain scientists say that the solar system (with its interstitial spaces between electrons) in the body resembles the celestial solar system.

Moreover the electrons act as if there were intelligence or thought behind them. Neither science nor Buddhism personifies this intelligence, but centuries ago the *Dhammapada* recorded : « *By Mind are all things made* ».

This perpetual play of forces is part and lot of a universal process. But our eyes see only the grosser physical manifestation. Certain Tibetan Sages assert that (when they are in a state of profound meditation) they perceive the body as an assemblage of sparks of fire in rapid vibration. If the electrons were visible to the natural eye we should have the same impression.

Western mystics such as Jacob Boehme seem to have had a similar experience. Jacob Boehme has written that in certain states of autohypnosis he could see the « *hidden properties of things* ». Concentration leads to insight and the mystical experience here concords with the observation of science.

Returning to the latest teachings of science we find that if the number of electrons around the proton changes (or is changed) one substance is transmuted into another, so we see that the *quantity of electrons in an atom determines the nature of the element.* Transmutation of elements was the dream of all alchemists, and still is.

Moreover, each element, *each chemical combination in the body changes perpetually.* The law of impermanence is demonstrated in the growth and disintegration of cells which are always creating new cells to replace the old. It is also demonstrated by the play of *forces that produce this activity.* Nor are any of these combinations stable or solid since *interstitial space* exists between *every* particle of matter and between the subtle electrons. The *forces* at work are also in a *perpetual state of flux* and in a perpetual state of interaction upon one another.

Where can we find in this unstable body any ground for thinking that personality is stable, seeing that in the whole phenomenal world nothing is permanent ?

The *continuity* of appearances alone gives us an impression of *permanence.* In accordance with the law of least resistance, forces, and all the resulting association of matter, have a tendancy to recreate the same or similar combinations ; but we shall explain this later. Seeing this, our limited senses are fooled and our observations are falsified. Our nescience is of three kinds :

1. Not seeing (because we do not know how to observe things as they are).
2. Taking mere appearances for objective reality.
3. Judging realities by mere appearances.

---

1. It is interesting to note that *Kundalini* has been said to be a psycho-electric force. Sir James Jeans writes : « *It is proved that matter is only a collation of particles charged with electricity.* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The Buddhist (even as the scientist is beginning to do) sees the real nature of existence to be conditioned by impermanence, unsatisfactoriness and unsubstantiality.

Science explains what we call continuity by the « *persistence with which phenomena follow the same line of manifestation, in a minimum of time and a minimum of space.* » (*Principe de Fermat et de Maupertuis*). We frequently say that nature continually repeats herself. The Tibetans also express this idea : « *By the perpetual repetition (along a certain line of continuity) an activity is awakened, which is perpetuated by habit energy.* »

« *Habit energy* » creates and also recreates those tendencies which make up our character. These tendencies are slow to be modified. We repeat ourselves and so it is that personality, to superficial observers, seems stable. In the *Compendium of Philosophy* we read : « *Because of such similar states* (or temporary selves) *under the blinding influence of ignorance, men mistake similarity for identity. They are apt to think of all this river of life as one enduring abiding « soul » or « ego », even as they think the river of yesterday identical with that of to-day.* » But the waters of a river are always changing, ever renewed, and so, too, all the constituants of our personality change and are renewed. Therefore « *individual personality is due, relatively speaking, to a momentary and unique combination of mental and material elements* » (*Laṅkāvatāra Sūtra*). It is only this *combination* (always momentary) that is *unique* and differentiates at any given moment one « person » from another.

Most Westerners identify *consciousness* with « Soul » (or *ego*) and although admitting the fugitiveness of bodily states they seem to think that there is something *abiding* that they possess and call their soul. « *Consciousness is a series of mental states all fleeting* », says Bhikkhu Nārada Mahā Thero. Moreover, how can we divorce consciousness from body ? Science explains that an excess of alkali or an excess of acids in the system injures the health, while glandular deficiency deteriorates mental activities. An excess of passion and hatred can make an assassin of an ordinarily peaceful citizen. Drugs equally affect body and mind, demonstrating their mutual interdependance.

*
* *

The science of Western psychology is still in its infancy. The famous Dr. Jung has seriously advanced our knowledge but he has concentrated his attention on the study of pathological states. I am told that Madame David-Neel pointed out to him that the Buddhist psychoanalyses himself, impersonally however, as he observes his own sensations and thoughts. This he does in the meditation on the Four Fundamentals of Attentiveness. So doing he comes to understand the workings of external and internal phenomena and the truth of *anattā*. It is a well-known fact

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

that most (if not all) lunatics are egocentric and many a crime is committed because of an undue sense of self-importance. But the Buddhist, through self-analysis, learns how to replace undesirable demeritorious mental states by desirable states of consciousness and he does this by concentrating upon the state desire. If consciousness was a permanent thing this could not be accomplished, nor could one modify personality at will.

We must not forget that in the Buddhist psychological books mind is said to be the sixth sense, « *Mind is that inner sense which registers and co-ordinates the impressions of the other five senses in response to external and internal stimuli* ».

Are these perceptions of the mind lasting or impermanent? The sensations and the emotions which provoked these perceptions — are they enduring? Evidently not. The mental field is constantly changing. How can we take it for the basis of a permanent entity or *ego*?

To explain the working of consciousness science tells us that we possess a central nervous system terminating in the brain, and a sympathetic nervous system controlling the organs of the body and their functions. Furthermore, a para-sympathetic nervous system is now being studied (alas!) by the experimental methods of vivisectonists. We know that the sight of something good to eat stimulates the secretions of various glands and of gastric juices. We also know that he who takes a cord to be a serpent experiences the same fear that the sight of a real serpent would have produced. This association of ideas led the Russian scientist Pawlow to establish (by cruel experiments on dogs) his theory of « conditional reflexes » by which he sought to prove that the existence of an *entity is not necessary* to provoke bodily and mental actions and reactions. Automatically the mind registers correctly (or incorrectly) *all* the sense impressions. We speak of mental impressions just as well as of visual impressions. We may, therefore, say that the mind is a sense, since it receives impressions even as do the other senses.

How does consciousness arise? Science would say that it is conditioned by the brain acting as a registering instrument, a receptor recording the reports of the nervous systems, their cells and their neurones.

We have spoken of the stream of life which flows on since beginning-less Time. In this stream individual currents exist. Consciousness is made up of many currents and counter-currents. The important thing to observe is that it is always flowing like a river. And like the waters of a river its composition is always changing. Therefore it is said that: « *There is no conscious subject behind consciousness* ». In other words, « *component parts alone roll on* ». And this consciousness is not single but composite, just as a lake is made up of many streams which are sometimes visible, as is the river Rhone in the Lake of Geneva.

Let us examine the relation of consciousness to personality. If we take consciousness as the base of personality we shall see that it is even less table (because it changes even more rapidly) than the cellular structure of the physical body.

According to Buddhist psychology, in response to sense stimuli *Bhavaṅga*, the Stream of Being (vaguely corresponding to what we call

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

the unconscious or subconscious) vibrates. Awareness is awakened, that is to say, the threshold (*Manodvara*) between the « unconscious » (i.e. a passive condition comparable to dreamless sleep) and the active state of discriminative thinking, is crossed just as one crosses the threshold of a door. Due to this awareness, this taking notice, a thought arises, increases, diminishes and then disappears ; the Stream of Being flows on smoothly until other stimuli cause it to vibrate, and, as bubbles rise to the surface of the water, another thought emerges. « Bhavaṅga *is to be regarded as the current of Life, and consciousness* (Viññāna) *as its manifestation* », says Dr. Vajiranana. Now all this happens very rapidly. Mental processes change with disconcerting rapidity yet they leave the consciousness slightly modified each time. That is to say each thought impression modifies consciousness. One is not quite the same two minutes in succession. Therefore it has been said that « *In the ultimate sense, exceedingly short indeed is the life-moment* » (*Visuddhi Magga*).

Madame David-Neel expresses this very clearly : « *At the end of a thought-moment à Being has ceased, because he has changed* (s'est transformé) *certain elements composing the momentary personality which produced a certain thought, have gone out, others have come in* (s'y sont ajoutés) ».

How then can we base our idea of a permanent Self upon these impermanent states of consciousness and the resulting modification of character or personality ?

We have a habit of saying that our thoughts are our own, even if we recognize their impermanence ; we take a possessive pride in this assertion. But the mental field is influenced and invaded continually by the thoughts of others. From the earliest childhood a habit of racial, social and hereditary thinking is inculcated. Even contemporary thoughts are contagious and all of us are, to some extent, influenced by the mass psychology of our day.

« *Imagine an infinite number of fires ; from each fire sparks shoot up. Some fall into the other fires, other sparks fly far afield. Just so, whether we realize it or not, whether we* desire *it or not, we receive sparks from other living centres of thought* », said a Lama to Madame David-Neel.

We can easily trace the interdependance of ideas, nor have any of these ideas sprung spontaneously into being out of nothingness. Buddhism finds no beginning and no end to the cycle of life in the *saṃsāra*. One state of consciousness arises depending on the preceeding state or states in an interminable phenomenal (or saṃsāric) sequence until sooner or later the Nirvāṇic Neumenal is obtained and that which was impermanent and wandering (once purged of self forever) passes beyond impermanence. To such a state neither the term of *existence* or *non-existence* can be applied.

Another thing to be taken into consideration in this modern world is the discovery of television, wireless telegraphy, etc.

We know that we are surrounded by wave vibrations of many kinds, and influenced, probably more than we know, by our radios. It may

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

be assumed that though waves and all sorts of cross-currents traverse and influence us, no man's brain is a wave-proof compartiment; no man's personality is absolutely just his own, since it is influenced by physical and psychical vibrations of all sorts. We are momentary combinations, temporary and interdependant links in a chain of life, not separate from life any more than the wave is separate from the ocean.

Modern science has easily proved the unsubstantiality of all that makes up our bodies. It will sooner or later find out the interdependance of our lives with all other lives and life itself. This does not perhaps mean oneness in the Brahmanical or Vedantic sense. But, scientifically speaking, each wave vibration affects all other waves. It is the interaction of each on the all and of the whole upon each of its parts. As Aśvaghoṣa has put it, « *that which is produced by a chain of causal connection and has only an interdependant and ever-changing existence cannot be said to be an entity, self-produced and self-born.* »

In the future, psychologists will have to take into account:

1. The disconcerting mobility of thought and its impermanence.
2. The tendancy of states of consciousness through habit energy to establish similar (in contrast to identical) states of consciousness.

* *

In the domain of psychology impermanence, unsatisfactoriness, and unsubstantiality must become a familiar idea to all who seek to raise psychology to the rank of other modern sciences. To the pathologist, the impermanence of consciousness is a boon, for just *because of the law of change and of perpetual becoming*, undesirable states of mind can be banished and desirable states produced. For this Buddhists possess a scientific training of meditation, concentrating all attention on such ideas as goodwill, compassion, etc. to the exclusion and eradication of selfish and agitated states of consciousness where lust, hatred and ignorance prevail.

An understanding of *anattā* can completely modify a man's outlook upon life and free him from his egocentrism. It is said that the two roots of good are absence of Desire and absence of Hatred. It is impossible to free oneself from these fetters as long as one believes in a permanent self, separate from all other selves and in opposition to them. Until the significance of *anattā*, and all it implies, is at least partially understood little progress is possible on the path of liberation.

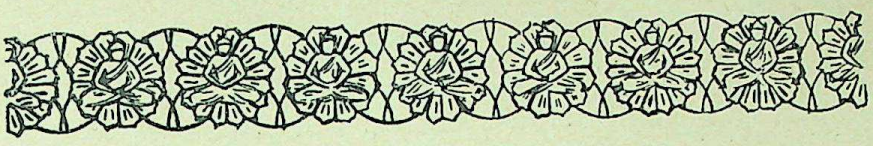
A distinguished French neurologist in Paris, who is a deep student of Buddhism, writes me:

« *In the domain of biology it is no longer possible to think clearly nor to conceive of a reasonable and fertile method that is not instinctively based on the example and teachings of Buddhism.* In other words, to think or to direct our form of knowledge according to Buddhism heads to scientific truth as well as to moral truth » (Dr. Louis Neuberger).

Scientific investigation of external and internal phenomena is at the basis of Buddhist wisdom and of scientific knowledge alike and the laboratory is now discovering the unsubstantiality of individual existence which the sages in meditation discovered so long ago.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



b) **à la Culture**

Bilan de l'art et de la culture bouddhiques en Asie

par

Jeannine AUBOYER,
Conservateur au Musée Guimet.

Ecrire une histoire de l'art bouddhique équivaudrait, à peu de choses près, à écrire une histoire de l'art chrétien. L'immensité de cette tâche ne peut échapper quand on regarde, sur une carte de géographie, l'aire de répartition du Bouddhisme, depuis sa naissance au VIe siècle avant J.-C. jusqu'à l'époque actuelle. Et le parallélisme avec le Christianisme peut à la rigueur être maintenu quand on reconnaît au Bouddhisme une tendance vers l'œcuménisme.

Tout le monde se souvient, du reste, de cette hypothèse fameuse des historiens de l'Asie selon laquelle, en raison de la loi qui semble régir les déplacements des hommes de l'Est vers l'Ouest, l'Occident aurait pu être converti au Bouddhisme, si l'Iran — et aussi le jeu d'impondérables politiques — n'avaient formé une barrière entre les deux continents jumelés, au moment même où le Bouddhisme réalisait un vaste programme d'évangélisation. Déjà, aux alentours de l'ère chrétienne, il avait atteint les régions hellénisées, où il entrait en contact direct avec la culture occidentale : le Gandhāra devint le lieu privilégié de cette rencontre, mais fut aussi, avec le Kāpiśa (l'Afghanistan actuel), l'ultime étape de sa marche vers l'Ouest. S'étalant largement désormais à travers l'Asie, on le voit s'installer au Turkestan chinois, en Chine, en Corée, au Japon, au Tibet ; vers le Sud-Est, il gagne très tôt Ceylan, puis les royaumes de la péninsule indochinoise (les Etats de l'actuelle Thailande, le pays khmèr, le Champā), ceux de la Birmanie et de l'Insulinde (Sumatra, Java), et pousse même jusqu'à Bornéo et aux Célèbes.

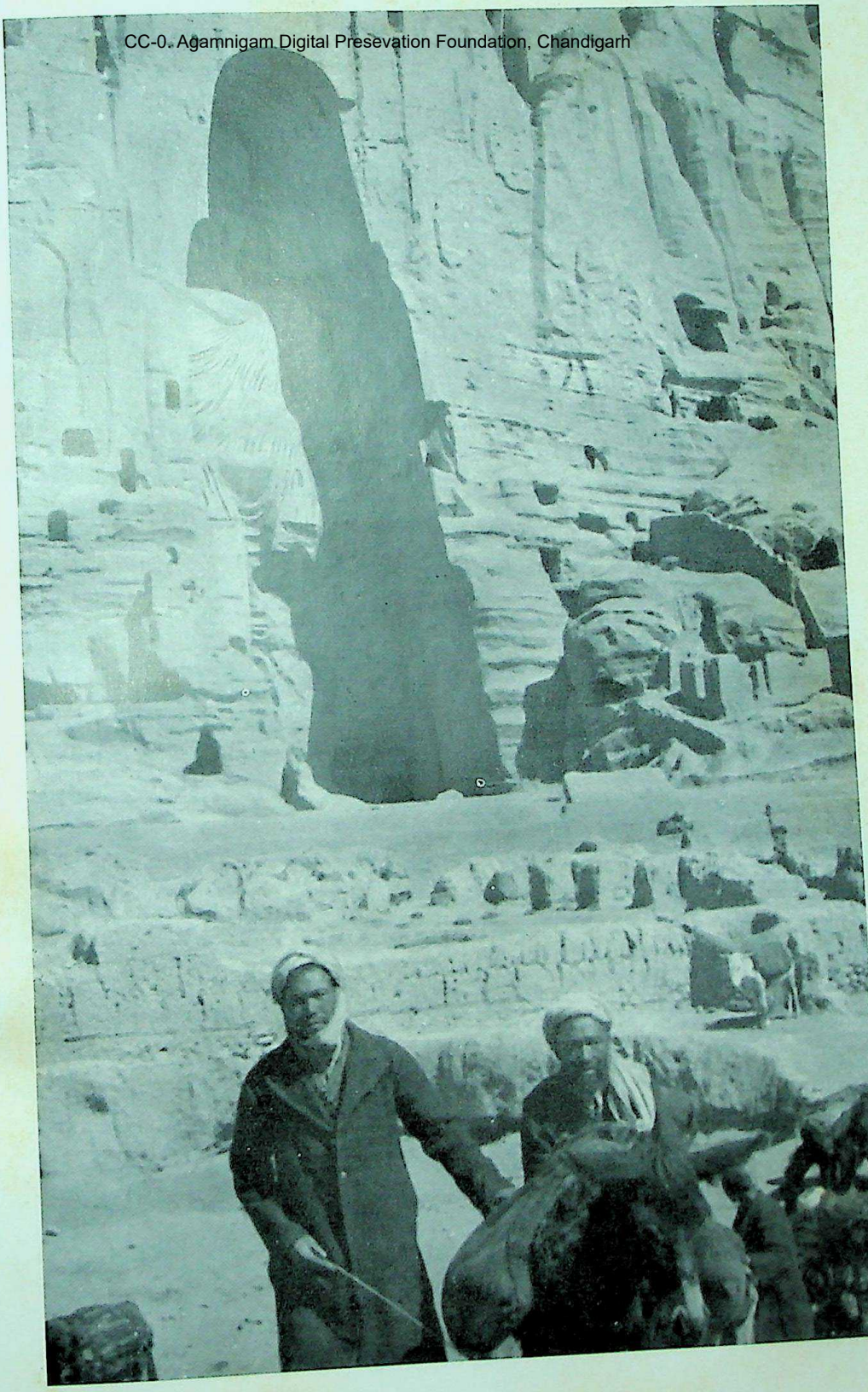
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

C'est donc à travers cette aire gigantesque que l'art et la culture bouddhiques se sont répandus, qu'ils ont fleuri et persisté. Sur les pistes interminables reliant entre elles les contrées de l'Asie orientale, le long des voies maritimes — si aventureuses parfois — des Mers du Sud, les pèlerins et les marchands ont pacifiquement colporté les paroles du Maître en même temps que les images pieuses racontant ses vies antérieures et les actes édifiants de sa dernière vie humaine. Il n'est plus nécessaire de rappeler les itinéraires suivis ni les noms célèbres de ceux qui les empruntèrent, car ce sont là des faits maintenant bien connus. Mais il est bon de se souvenir qu'à côté des illustres voyageurs (Fa-hien, Hiuan-tsang, Yi-tsing et autres), il s'est trouvé d'innombrables adeptes, plus obscurs et anonymes, qui ont œuvré sur place et de façon durable.

Il a fallu plusieurs siècles de gestation avant que le Bouddhisme se répandît. Dans l'Inde même, où il est né, il n'utilisa pas immédiatement l'art plastique à des fins de propagande, tout au moins sous des formes durables qui auraient pu être transmises aux générations postérieures. Les premières manifestations qui nous en sont parvenues ne remontent pas au-delà du IIe siècle avant l'ère chrétienne ; c'est du moins ce que nous sommes fondés à croire dans l'état actuel des connaissances. Il y aurait donc un laps de temps appréciable entre l'installation des premières communautés bouddhiques et le moment où l'art plastique est devenu un moyen d'expression indispensable. On doit toutefois le réduire, par hypothèse, de toute la période préparatoire qui, à n'en pas douter, a précédé l'éclosion du grand art bouddhique en matériaux robustes ; car lorsque celui-ci paraît enfin, il est incontestablement le fruit d'une expérience déjà longue. Et, à ce propos, un autre phénomène s'est produit : né bien après le Brāhmanisme, le Bouddhisme fut pourtant le premier — et le seul pendant plusieurs siècles — à créer des œuvres d'art, les statues brāhmaniques en pierre n'apparaissant guère avant le IIe siècle de l'ère chrétienne. Faut-il donc voir dans le Bouddhisme un novateur dans le domaine esthétique de l'Inde ? Il n'est possible de l'affirmer qu'avec une certaine restriction, puisque les textes védiques contiennent des allusions à ces icônes et que les *stūpa* sont inspirés des tumuli, d'origine également védique. Mais il paraît évident que, longtemps avant que le Brāhmanisme s'en avisât, le Bouddhisme décida de mettre l'art au service de son enseignement et eut le souci de construire durablement des sanctuaires, des reliquaires monumentaux et des monastères. Ceci correspondait à ses besoins particuliers car, pratiquant la communauté, il devait tout naturellement concevoir de vastes lieux de réunion et de prière collective, à l'encontre du Brāhmanisme qui, étant une religion individualiste, peut se contenter d'un autel éphémère et réduit. Toutefois, le Bouddhisme se borna à adapter à des matériaux nouveaux les formes de l'architecture du bois qui étaient alors en usage ; mais s'il ne faisait par là que transposer la charpente dans la pierre, respectant la technique du bois dans ses moindres détails, il n'en faisait pas moins preuve de conceptions neuves et dynamiques.

D'autre part, animé d'un esprit missionnaire et prêcheur, il créa une imagerie peinte et sculptée destinée à agir sur l'affectivité des néophytes et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. XX. — Bāmiyān (Afghanistan). Buddha géant de 53m. taillé dans le roc (IIIe - IVe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXI. — GANDHĀRA. Buddha assis (IIe – IIIe s.). Schiste.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des dévots ; dans ce domaine, on peut bien dire que le Bouddhisme fut vraiment un créateur, car rien de tel n'existait alors dans l'orbe du Brāhmanisme. Et, pendant des siècles, le Brāhmanisme se laissa distancer sur ce plan par le Bouddhisme ; il n'atteignit jamais, me semble-t-il, la même verve narrative, la même ingéniosité d'invention que le Bouddhisme pour exprimer ses mythes en images ; cela tient peut-être au fait que les légendes brâhmaniques n'ont pas, comme les bouddhiques, un accent profondément humain, un but moralisateur, le support familier d'une vie quotidienne à peine transfigurée.

*
* *

Il faut cependant admettre que les architectes bouddhiques, tout en n'ayant plutôt à résoudre que des problèmes techniques, jouèrent un rôle de premier plan : non seulement ils furent les premiers à réaliser des bâtiments spacieux et solides — préférant même creuser le roc des falaises que de les édifier en brique ou en pierre —, mais encore ils traduisirent en maçonnerie pleine les archaïques tumuli, créant ainsi un type de monument qui demeura jusqu'à nos jours l'apanage du Bouddhisme (et du Jaïnisme) et qui est encore, à travers le monde bouddhique tout entier, le symbole le plus vénéré de la la Doctrine. Sous leur impulsion, on assiste sur le sol de l'Inde à un merveilleux épanouissement de l'art monumental. De simple tertre à l'origine, le *stūpa* devint peu à peu un édifice imposant, entouré de balustrades historiées et couvert de plaques de pierre sculptées ; sa taille atteignit des dimensions considérables comme, par exemple, à Amarāvatī. Pour le construire, on utilisa la brique, qui servit de gros œuvre, et les pierres de qualité (marbre, grès) pour le revêtement ; l'édification des balustrades et des portiques, formés de linteaux et de montants de pierre, le plus souvent sculptés, fut réalisée à tenon et à mortaise, ce qui demanda sans nul doute un grand soin dans l'exécution. Enfin, on le recouvrit d'une couche de stuc qui fut polychromée et dorée, ce qui lui donna un aspect attrayant et joyeux. Les sanctuaires et les monastères directement issus de la technique de la charpente, révèlent, eux aussi, le souci d'une ordonnance équilibrée, largement conçue, brillamment exécutée. Leurs piliers s'ornèrent de plus en plus de motifs empruntés au domaine de l'orfèvrerie, les chapiteaux furent surmontés de groupes sculptés, des frises hautes ceinturèrent le sanctuaire, des peintures couvrirent les murs, les piliers et les plafonds, les façades enfin se parèrent de sculptures en haut-relief. Et l'on passa insensiblement des sanctuaires anciens de style sobre, voire austère, aux temples et aux monastères de l'époque classique et post-classique, beaucoup plus décorés mais conservant une tenue digne des chefs-d'œuvre.

La tâche des illustrateurs bouddhistes fut plus difficile que celle des architectes ; si ces derniers devaient, on l'a vu, résoudre plutôt des problèmes techniques que découvrir des formules complètement nouvelles, les sculpteurs et les peintres se trouvaient dans l'obligation d'inventer de toutes pièces une iconographie. Et l'on peut comparer, sans doute, leur état d'esprit à celui des imagiers de nos cathédrales qui, se libérant des poncifs de l'anti-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

quité, replaçaient hardiment les scènes de la vie du Christ dans celles qu'ils avaient chaque jour sous les yeux. Cette comparaison, on le verra plus bas, est encore valable à propos d'autres analogies. Il fallut donc que les artistes bouddhistes édifiassent leur propre répertoire iconographique, et probablement aussi les règles esthétiques convenant à son expression ; ils y transcrivirent l'atmosphère paisible de la Doctrine et l'immense tendresse qu'elle étend à la création entière. Sous le ciseau de ses sculpteurs et le pinceau de ses peintres, la société indienne se mit à vivre et se fixa pour la postérité, mêlée à tout un peuple d'animaux réels et fantastiques dont les artistes indiens excellèrent jusqu'à nos jours à reproduire les silhouettes. Leur rôle était capital, puisque ces illustrations constituaient un des moyens principaux de l'enseignement du Bouddhisme. Aussi, des plus anciennes fresques sculptées ou peintes jusqu'aux célèbres peintures murales d'Ajaṇṭā, qui en marquent à la fois l'apogée esthétique et le chant du cygne, une tradition continue s'édifie, empreinte d'une simplicité souriante et gracieuse sous laquelle perce une gravité pleine de charme. Point de démesure, une humanité toute proche, une prédilection pour le détail pittoresque et le quotidien.

Pourtant, de cette imagerie si attrayante, le personnage principal demeura longtemps absent : seulement figuré par quelques symboles — que les fidèles n'avaient sans doute aucune peine à interpréter —, le Buddha ne possédait encore ni silhouette ni visage. Cette lacune majeure ne nuit en rien à l'ordonnance des scènes et à leur animation, et semble n'avoir pas gêné l'inspiration des artistes ; au contraire, quand l'effigie du Maître s'y inserre (vers le 1er siècle ?), la composition tend généralement à observer une symétrie plus rigoureuse, donc moins libre. Son apparition est le fait dominant de l'évolution iconographique et esthétique du Bouddhisme ; l'origine en est encore discutée : peut-être venue du Gandhāra, au Nord-Ouest de l'Inde, de culture hellénisée — ou bien de l'Inde « indienne », dans l'école de Mathurā, le type iconographique du Buddha semble correspondre à un nouveau besoin des fidèles d'avoir à révérer un objet plus concret que de simples symboles. Peut-être aussi est-il le signe d'un amoindrissement de la foi des premiers siècles, pour laquelle le support d'une figuration humanisée n'était pas nécessaire. Ou encore est-il dû à l'abolition de certaines interdictions concernant la représentation du sacré. Quelle que soit la part de l'hellénisme dans la création de ce type — ce qui est encore sujet à controverse —, c'est au Gandhāra qu'ont été exécutées les illustrations les plus complètes et les plus minutieuses des récits bouddhiques et c'est par son intermédiaire que ces versions s'en répandirent dans les pays de la Route de la Soie.

La production artistique s'amplifia à partir du moment où le Bouddhisme fut adopté par les classes riches et bénéficia de la protection des souverains, convertis ou non. Les pieux marchands, enrichis par le commerce international, les banquiers, les gros commerçants ou même certaines corporations, eurent à cœur autant que les nobles et les ministres, à embellir les sites sacrés de fondations de plus en plus somptueuses. Ils ne faisaient du reste qu'imiter leurs congénères qui, du temps même du Buddha, avaient contribué par leurs dons en nature ou en argent à l'établissement matériel des moines et à l'ex-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tension de leur action. Beaucoup d'entre eux, escomptant un bénéfice moral de leurs largesses, firent graver leurs noms sur les monuments mêmes qu'ils contribuèrent à faire construire, à décorer ou à augmenter. Il faut mettre à leur actif les réalisations monumentales dont les exemples les plus célèbres sont les buddha colossaux d'Ajaṇṭā XXVI (VIe s.) et de Bāmiyān dans l'actuel Afghanistan (env. Ve s.). Ce goût du colossal eut ses répercussions non seulement dans le monde bouddhique, mais encore dans l'art brāhmanique qui eut, lui aussi, ses images monumentales.

*
* *

Depuis l'époque des Gupta (IVe-Ve s.) jusqu'à son anéantissement par les Musulmans aux XIIe-XIIIe siècles, le Bouddhisme indien connaît son âge d'or. Il possède de vastes universités, dont celle de Nālandā, au Bengale, est une des plus célèbres et reçoit chaque année, dans ses vastes locaux bien aménagés, plusieurs milliers d'étudiants et de savants venus de toutes les contrées de l'Asie. Son action ne cesse de s'étendre au loin : tout le long de la Route de la Soie comme dans les royaumes des Mers du Sud, ses moines prêchent, convertissent, créent des colonies bouddhiques et s'installent. Cependant, au sein même du Bouddhisme, depuis le schisme qui a donné naissance vers le début de l'ère chrétienne à la forme du Grand Véhicule, un autre esprit semble régner. L'icône isolée prend une importance prépondérante, au détriment de tout le répertoire narratif ; ce changement est déjà perceptible dans le Bouddhisme theravādin de l'époque gupta : il produit à la fois des icônes extrêmement dépouillées, classiques jusqu'à la froideur, et de véritables « litanies de pierre » où sont inlassablement répétés les mêmes personnages, sans aucun souci de l'esthétique (VIIe-VIIIe s.). Cette tendance ne fera que s'accentuer avec l'intervention du tantrisme et sous la pression de plus en plus forte des règles iconographiques qui, édifiant tout un vocabulaire de gestes et d'attributs rituels, conduiront l'art indien à un dessèchement progressif et à une production quasi-mécanique.

Partout où la Doctrine s'est fixée, la littérature bouddhique se répand et l'art fleurit. Prenant les formules indiennes pour point de départ, chaque pays élabore les siennes propres. C'est alors qu'on peut observer le caractère véritable de l'art bouddhique, en constatant quelles réactions il détermine là où il s'implante. Ceylan, la première touchée, suit au plus près les données indiennes : ses *stūpa* sont simples, sa statuaire s'inspire de celle d'Amarāvatī. Dans les pays indochinois, les réactions locales sont plus sensibles ; à mesure que les siècles s'écoulent, les *stūpa* prennent une silhouette élancée jusqu'à devenir une sorte de cloche terminée par une pointe effilée et annelée, où l'on retrouverait avec peine la hampe de parasols originelle si l'on ne possédait les points de repère qui permettent d'en reconstituer l'évolution. En Birmanie, en Thaïlande, au Laos et au Cambodge, un même étirement les allonge vers le ciel, haussant leur socle, galbant leur dôme, amenuisant avec élégance leur sommet, selon une règle générale de l'architecture de ces régions, qui atteint aussi les tours-sanctuaires avec lesquelles les *stūpa* arrivent à pres-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que se confondre. Perdant jusqu'à la notion fondamentale du monument à maçonnerie pleine qu'est le *stūpa* depuis son origine, quelques-uns sont même transformés en chapelles où l'on pénètre pour vénérer une statue du Buddha. Et des temples s'édifient (en Birmanie par exemple) dans lesquels l'influence de l'architecture hindoue est indéniable, bien que s'appliquant au culte bouddhique. Dans ces mêmes régions, le Mahāyāna a suscité de son côté des temples de conception particulière, dont l'apogée est atteint au Bàyon d'Angkor Thom (XIIe-XIIIe s.), dans une formule parfaitement originale où l'on perçoit à la fois le goût du colossal déjà signalé dans l'Inde propre et la mégalomanie d'un souverain s'identifiant au divin.

La statuaire reflète mieux encore les tendances de chacun de ces pays. S'écartant progressivement des modèles indiens — dont on reconnaît aisément la paternité en bien des cas —, ils créent des types bien caractérisés : sur le plan esthétique, le pays khmer distance ses voisins en produisant, à la suite d'une évolution presque continue, les admirables statues du style du Bàyon (XIIe-XIIIe siècles), sur les visages desquelles joue le mystérieux sourire d'Angkor, traduisant la nostalgie du divin, le détachement et la méditation mystiques. La Thailande, la Birmanie, le Laos et le Cambodge tardif façonnent à leur tour des buddha de bronze, de pierre ou de bois, dont les traits et la silhouette proviennent d'un complexe que l'on s'efforce encore actuellement d'analyser et qui aboutit à une stylisation très particulière, devenue traditionnelle. C'est aussi au pays khmèr que le sens narratif propre au Bouddhisme indien trouve sa meilleure expression. Mais il n'est pas inconnu, quoique beaucoup plus sommaire, en Champā, en Birmanie ou en Thailande ; il n'y atteint cependant jamais la même plénitude que dans l'Inde.

En poussant plus au Sud, en Insulinde, le même phénomène se reproduit : les formes indiennes servent de base à l'élaboration d'une architecture et à une plastique dont les caractères locaux sont apparents, mais où l'inspiration est empruntée à l'Inde. Le *stūpa* y est davantage décoratif, devenant plus un élément architectural qu'un monument par lui-même ; sa forme se modifie là encore, lui donnant l'aspect d'une cloche surmontée d'un manche conique ; parfois, ses parois ajourées laissent voir, au centre de son corps évidé, une statue du Buddha, pour que la présence du divin à l'intérieur du réceptacle sacré ne puisse être mise en doute. Là aussi le goût du bas-relief narratif trouve une magnifique réalisation, plus suave et plus douce encore que dans l'Inde même. Toutefois, après l'admirable éclosion des sanctuaires de Java central, après l'étonnante exception qu'est le Bārābuḍur (IXe s.), le Mahāyāna introduit des formules différentes apparentées à celles du Brāhmanisme et qui finissent par se déliter, comme si la sève inspiratrice venait à leur manquer.

*
* *

Par les routes caravanières du Nord-Ouest, la culture bouddhique a cheminé tout aussi loin, puisqu'elle atteignit le Japon. Les oasis de l'Afghanistan et celles du Turkestan chinois lui ont servi de relais. Elle a jalonné

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

son parcours de sanctuaires nombreux où la peinture et la sculpture s'allient plus étroitement que partout ailleurs. Sans pouvoir prétendre à la perfection de ceux de l'Inde, les monastères et les chapelles sont creusés comme eux dans le roc des falaises et contiennent des détails fort intéressants pour l'histoire de l'art bouddhique car on y voit l'étonnante rencontre de trois mondes : l'Iran, l'Inde et la Chine. Ces monuments ont en outre le mérite d'avoir conservé, à travers les siècles, l'authentique aspect de la peinture chinoise ou iranienne telle qu'on la concevait dans les marches lointaines de ces deux empires — c'est-à-dire avec la superbe naïveté de colons bien établis auxquels le Bouddhisme apportait le réconfort de sa morale, l'égalisation sociale et l'espoir d'un au-delà grâce aux mérites accumulés par la générosité de zélés donateurs.

Avec l'appui de souverains étrangers, les Wei, qui l'adoptèrent (Ve s.), le Bouddhisme se développa en Chine où il avait été introduit dès le 1er siècle de l'ère chrétienne, de là passa en Corée et, enfin, parvint jusqu'au Japon. Plus que partout ailleurs, peut-être, il y fit figure de religion étrangère, se juxtaposant à des traditions quasi millénaires. Pénétrant parmi des populations complètement différentes de celles de l'Inde, par leurs races, leurs langues, leurs mœurs et même leur structure mentale, il fut adopté avec des transformations notables, surtout dans le domaine de l'art : le *stūpa* y perdit totalement son aspect originel et même sa signification, devenant, par la volonté des architectes, cet édifice surprenant que les Européens appelèrent une pagode, c'est-à-dire une sorte de tour fragmentée par des toits superposés. De même, le type du Buddha fut stylisé selon les canons chinois, coréens et japonais, y gagnant des yeux bridés et un costume « à la chinoise », bien éloignés des prototypes indiens. Dans le domaine de l'iconographie, l'aspect local prédomine également, replaçant les scènes traditionnelles dans un cadre étranger à l'Inde et avec une conception toute différente de la narration. L'usage des poncifs accentue souvent la raideur et l'insignifiance des compositions.

Au Tibet enfin, où il ne parvint pas avant le VIIe siècle, le Bouddhisme subit ses dernières métamorphoses qui provoquèrent dans l'art d'assez surprenantes innovations. Le fonds local, très imprégné de la magie bön-po, ressort plus volontiers qu'ailleurs ; d'autre part, le tantrisme s'y donne libre cours, peuplant la statuaire et la peinture d'êtres monstrueux ou suaves. Le *stūpa* y prend, lui aussi, une silhouette nouvelle, celle des *chörten*, dont le dôme s'étrangle vers la base. Mais l'imagerie y gagne de savoureux détails empruntés à la vie quotidienne et intégrant les légendes bouddhiques dans un fonds proprement tibétain.

*

* *

De tout ceci il ressort quelques lois générales qu'il est bon de méditer.

Quand on récapitule par la pensée les différents aspects qui viennent d'être sommairement décrits, on constate tout d'abord que l'art bouddhique est essentiellement un mode d'expression populaire au service d'une religion. Par ses caractéristiques même, le Bouddhisme était bien fait pour déterminer

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

cette expression populaire : en effet, né au cœur du Brāhmanisme, il se présentait comme une réaction contre ce que ce dernier avait de formaliste et de sectaire ; sa théorie la plus révolutionnaire à cet égard était l'égalité des classes sociales. Hors de l'Inde, elle eut aussi un grand retentissement, en particulier dans le monde cosmopolite et « nouveau riche » des régions de la Haute Asie, qui se libérait ainsi d'un redoutable complexe. La teneur de l'enseignement bouddhique était bien faite pour toucher le cœur populaire, mettant en cause aussi bien des animaux familiers que des vices ou des vertus partout répandus. Ces faits permettaient donc aux illustrateurs d'utiliser un répertoire connu et facilement assimilable par quiconque ; leur tâche en fut simplifiée et la compréhension générale d'autant plus aisée.

Cependant, tout en étant adapté aux conditions de vie propres à l'Inde, il semble que le Bouddhisme n'eut jamais, même dans son pays d'origine, le caractère d'une religion vraiment nationale au même titre que le Brāhmanisme ; peut-être est-ce précisément parce que, se montrant plus libéral, il heurtait le traditionalisme foncier qui demeure la base de la pensée indienne. Il faut aussi compter avec la réprobation ouverte des brāhmanes, redoutant une concurrence dangereuse ; cette réprobation ne demeura pas que verbale : elle se traduisit dans la pratique par un subtil noyautage, du reste facilité par l'évolution du Bouddhisme schismatique qui divergeait résolument de la morale athée du Theravāda. Perdant progressivement le contact avec l'affectivité populaire, devenant plus abstrait et plus formel, le Mahāyāna n'était pas armé pour résister victorieusement aux attaques du Brāhmanisme et à la brutale intrusion de l'Islam. Son déclin dans l'Inde est symptomatique d'une reprise des forces autochtones et correspond, dans le domaine culturel, à un épanouissement des traditions brāhmaniques. Sa disparition du sol indien n'est que la conséquence de cette lente évolution vers une religion dépouillée de son accent humain.

Hors de l'Inde, la diffusion du Bouddhisme fut assurée de manières différentes selon les cas. Les pays du Sud-Est asiatique, par exemple, le reçurent mêlé à tout l'ensemble culturel de l'Inde ; il s'y établit parallèlement au Brāhmanisme et les deux religions indiennes coexistèrent sans que l'une ou l'autre prétendît forcément à la primauté, sauf à quelques époques déterminées où la protection royale en faisait la religion d'Etat. L'indianité rencontrait une situation favorable dans ces régions pour s'y implanter : c'étaient, en effet, des terrains vierges dans lesquels on pouvait impunément répandre à la fois une règle de vie, sans doute supérieure à la morale observée alors, et des lois esthétiques déjà éprouvées. La culture venue de l'Inde se superpose sans effort apparent à un substrat sans doute encore embryonnaire, remplace quelque chose d'inorganisé, propose un ordre satisfaisant, introduit la civilisation dans un milieu qui semble en ignorer encore les bienfaits comme la complexité. Son influence est si profonde que, pendant des siècles, les traditions locales sont étouffées, au sens littéral, leurs réactions ne se traduisant que par un style propre à chaque contrée — celui-ci prenant au début davantage l'apect d'un provincialisme que celui d'une interprétation locale.

Ce qui est vrai pour la culture indienne l'est au même titre pour le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bouddhisme ; par l'essence même de son caractère particulier, il y correspond aux nécessités de l'enseignement par l'image qui frappe mieux l'esprit des masses à évangéliser ; or la nature tropicale de ces pays s'apparente à celle de l'Inde, n'entraînant qu'un minimum de transpositions pour la compréhension des textes et des images. Pourtant, les besoins de la propagande déterminèrent peu à peu une adaptation des formules importées au milieu local. La culture et l'art bouddhiques n'en furent pas pour autant, semble-t-il, une expression nationale : la réaction autochtone, à plus ou moins longue échéance, prit partout sa revanche, soit en transformant profondément l'esthétique reçue, soit en altérant la Doctrine de telle sorte qu'elle fut parfois anéantie — comme en Insulinde — par l'intrusion de nouvelles formes religieuses.

Si, au Gandhāra, en Afghanistan et au Turkestan chinois, le Bouddhisme apparaissait comme une religion faite sur mesure pour une société composée surtout d'aventuriers enrichis ou de pauvres diables voulant échapper à une structure sociale dont ils étaient les éternelles victimes, en Chine il n'en allait pas de même : le Taoïsme et le Confucianisme laissaient peu de place à un outsider. Les réactionnaires eurent beau jeu de rappeler avec insistance le caractère étranger de son fondateur et il n'y avait que trop d'évidences que sa tradition plastique ne l'était pas moins. Pourtant, son aspect oecuménique lui permit de s'imposer pour un temps, le déterminant à se laisser modifier par une sinisation profonde et rapide.

Au Japon, son adoption par les empereurs l'imposa davantage sur un plan national ; il y fit éclore un art nouveau auquel on doit les plus précieux trésors du Japon, et il imprima à la culture nippone un essor incomparable. Devenu religion d'Etat, il exerça une influence prépondérante sur l'histoire de ce peuple et se transforma en une doctrine affective, l'Amidisme, qui conserva un caractère populaire certain, aux côtés du ritualisme shintō que pratiquait l'aristocratie, demeurée fidèle à la tradition ancestrale. Au Tibet, enfin, le Bouddhisme, proclamé religion d'Etat assez tôt après son introduction, subit de profondes altérations du fait de ses contacts avec la religion Bön, mais conserva néanmoins dans toute son exactitude la littérature sanskrite transmise dès les VIIe-VIIIe siècles. La magie y joue un grand rôle et les coutumes locales s'y ajoutent. Il n'en demeure pas moins que, jusqu'à l'époque actuelle, le Lamaïsme commanda toute la vie tibétaine et que l'art en traduisit le caractère fort complexe.

En fin de compte, le panorama de l'art bouddhique est immense et éblouissant. Qu'il appartienne aux écoles theravādin ou à celle du Mahāyāna, il a partout fait éclore une impressionnante quantité de monuments dont la qualité est souvent exceptionnelle. En évoquant leurs noms, on mesure la richesse étonnante de cette production : Sāñchī, Ajaṇṭā, Anurādhapura, Pagān, Angkor Thom, Bārābuḍur, Qīzyl, Long-men, Nara, noms prestigieux qui ne sont qu'un choix dans la succession des sites bouddhiques. Art quasi universel, il s'est adapté, comme l'art chrétien, aux multiples pays dans lesquels il prenait racine. Art protéiforme, il a provoqué l'éclosion de chefs-d'œuvre incomparables sans lesquels le patrimoine artistique de l'humanité ne saurait être complet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXII. — THAILAND. Tête de Buddha. Style d'Ayuthia (XVIe s.). *Musée Guimet.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les Jātaka et la littérature de l'Indochine bouddhique

par

Ginette TERRAL-MARTINI

Le mot *jātaka* signifie « naissance ». Les *Jātaka* sont un recueil de contes qui narrent les vies antérieures du Buddha Śākyamuni. Ces récits auraient été faits par le Maître lui-même, lorsqu'il prêchait la Doctrine à ses disciples et leur enseignait la voie du salut.

Le recueil, tel qu'il nous est parvenu, se compose de 547 contes d'une extrême variété. Le futur Buddha a connu les conditions les plus diverses. Il a revêtu tour à tour les formes animales, humaines et divines, tandis qu'il accumulait la somme énorme des mérites nécessaires pour parvenir au suprême Eveil.

Le cadre est souvent rustique. L'air de la campagne et de la forêt baigne largement ces contes où les scènes de la nature abondent. Ce sont les laboureurs qui ouvrent la terre à l'orée d'un bois, ou un oiseleur qui appelle les cailles en imitant leur cri, l'éveil matinal des poulets sauvages dans un temple abandonné ombragé de grands arbres, un énorme feu de brousse qui embrase la jungle et s'avance avec un ronflement terrible.

Les sujets sont simples et familiers. Puisés dans le folklore, ils sont traités avec un réalisme naïf, plein de charme et, pour nous, plein d'enseignement, car le conteur, en peignant naturellement ce qu'il avait sous les yeux, nous a laissé un tableau riche et coloré de la vie et de l'organisation sociale en Inde aux premiers siècles de notre ère. L'on y trouve aussi bien comment

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

on traite un porc à l'engrais que la description des fastes qui entouraient la dépouille mortelle d'un roi conduit en grande pompe au lieu de crémation.

Bien des *jātaka* sont des fables d'animaux. Non seulement les créatures sont observées avec exactitude, mais le conteur a su choisir ses personnages avec un sens très juste de l'intime harmonie existant entre les bêtes qu'il met en scène et les traits humains qu'elles ont pour mission de représenter. Voyez cette chatte, pétrie d'enjôleuse féminité, qui s'efforce de faire descendre de l'arbre où il est perché un coq qu'elle a envie de dévorer, en lui promettant les délices d'un amour virginal. Voyez encore ce lièvre, d'un naturel si inquiet et peureux que le bruit d'un fruit mûr tombant sur une palme suffit à mettre en fuite. Sa panique est si communicative qu'il entraîne à sa suite tous les animaux qui le voient courir. Notez encore ces singes au zèle aussi diligent que mal inspiré. Ils s'affairent à arracher tous les jeunes arbres d'un jardin dont on leur a confié l'arrosage ; ils veulent s'assurer de la taille des racines, afin de pouvoir donner à chaque plante la quantité d'eau dont elle a exactement besoin.

Un grand nombre de contes présentent des gens du commun, jardiniers, laboureurs, potiers, tailleurs, et même des voleurs dans leurs différentes organisations corporatives. Tous ces personnages déroulent devant nous leur vie quotidienne et s'offrent à nous avec une simplicité ingénue, pleine de fraîcheur et non dépourvue de malice. Certains récits sont non seulement drôles, mais même tout à fait bouffons, comme l'histoire de ce laboureur timide qui a perdu un bœuf et désire en demander un autre au roi. Il s'exerce pendant une année entière à réciter sa supplique devant des bottes d'herbes figurant le souverain, les ministres et les gens de la cour. Et voilà que, le moment venu, sa langue s'embarrasse sous l'effet de l'émotion. Au lieu de demander l'animal qui complétera son attelage, il offre au roi le seul bœuf qui lui reste. Ou encore cette histoire de deux colporteurs : le matin, ils se sont partagé, en tirant au sort, les rues d'un village qu'ils se proposent de prospecter. L'un d'eux, dans sa tournée, s'est vu offrir, contre quelques rubans, un bol qu'il a reconnu être en or sous l'épaisse couche de crasse qui le recouvre. Par amour forcené du lucre et aussi, sans doute, parce qu'il faut bien marchander, il l'a refusé, se proposant de l'avoir plus tard à meilleur compte encore. Mais, le soir venu, l'autre colporteur n'a pas eu de scrupule à passer dans les rues déjà visitées par son compère. Comme il a bonne apparence, la jeune fille qui possède le bol a tenté sa chance auprès de lui. Profondément honnête — car ce n'est autre que le Bodhisatta, le futur Buddha — le second colporteur a donné contre ce bol, qui vaut une fortune, tout ce qu'il possède à l'exception de quelque monnaie. Et le voilà parti, marchant à grands pas, se hâtant de mettre le fleuve entre son concurrent et lui-même. Bien lui en prend : l'autre, qui n'a pas manqué de revenir, se met à courir à sa poursuite. Il atteint la rive comme la barque du Bodhisatta se détache du bord. La fortune lui échappant, il n'a plus qu'à mourir de dépit

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

et de rage impuissante : « *Quand il vit que le Bodhisatta s'éloignait toujours davantage, un immense désespoir le submergea. Une chaleur brûlante l'envahit, le sang lui jaillit de la bouche et son cœur se fendit comme un étang de boue qui se dessèche.* »

On voit que le récit ne manque ni de vie, ni de pittoresque dans l'expression.

Une mention spéciale doit être accordée aux marchands. Ce sont eux qui tentent les grandes aventures. Ils équipent des caravanes et affrontent la traversée des déserts torrides, allant de nuit, guidés par les étoiles. Parfois ils se perdent dans les sables, et sont victimes des mirages, ou ils cinglent vers la haute mer et vont commercer en pays lointains, jusqu'en Terre d'Or. Ils connaissent mille aventures où le réel se mêle au merveilleux. Il leur arrive aussi d'aborder à l'Ile des Ogresses, comme ces cinq cents marchands naufragés que les démones séduisirent et enivrèrent si bien de leurs charmes que la moitié d'entre eux, en apprenant la véritable nature de leurs hôtesses, refusèrent de les quitter et préférèrent être dévorés. Leurs compagnons, plus sages, furent sauvés et transportés tous ensemble sur le continent par Valāhassa, le cheval volant.

*
* *

Naturellement, grâce à ses mérites, le futur Buddha s'est tour à tour réincarné comme monarque, prince ou ministre. La conduite du roi a une importance primordiale. De sa justice dépend la bonne marche du royaume et le bonheur de ses sujets, et, sans doute, de ses convictions morales, la prospérité de la Communauté bouddhique et le rayonnement de la Doctrine. Aussi, nombreux sont les contes qui mettent en scène des personnages royaux. On y décrit les fastes du souverain, ses sorties en grand équipage à travers la cité richement décorée, ses jeux à son parc de plaisance. On nous montre ses rapports avec ses sujets qui peuvent s'adresser à lui très librement. Sa justice est souvent expéditive : il condamne sans jugement et n'hésite pas à envoyer piétiner par les éléphants ceux qu'on lui dénonce, sans le moins du monde s'assurer de la réalité du forfait. Les intrigues de la cour sont dévoilées. L'influence considérable dont jouissaient les grands du palais est sensible, et particulièrement celle des brahmanes qui prédisaient l'avenir en interprétant les marques.

Le Bodhisatta a aussi connu la condition divine, mais ce n'est pas en tant que dieu qu'il a accompli les exploits les plus remarquables. D'ailleurs, il est le plus souvent divinité mineure, génie d'arbre notamment, ce qui lui assure un poste d'observation commode et lui permet d'apparaître aux foules assemblées, assis dans le ciel, d'où il dictera sa Doctrine. C'est cependant lorsqu'il était Indra qu'il a débarrassé le ciel Tāvatimsa des aśura, ces démons

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ennemis des dieux. Après les avoir enivrés, il les a précipités en les tirant par les pieds du haut de la montagne Sineru.

*
* *

Le naturel, la vie et l'extrême variété sont les qualités essentielles des *jātaka*. Mais pour en ressentir tout l'attrait, il convient de les aborder avec une certaine préparation.

Ce recueil est souvent considéré, un peu dédaigneusement, comme une œuvre mineure pour ne comporter aucun exposé systématique de la Doctrine. On a reproché aux *jātaka* d'être mal composés, bourrés de digressions. Ces défauts sont réels, et si on tient à les juger en tant qu'œuvre littéraire, on ne peut manquer d'être sévère. Mais il faut reconnaître que leur destination était tout autre. Ils ont été écrits pour l'édification de gens simples qu'ils voulaient avant tout instruire. Nous avons tendance à n'accorder d'attention qu'à l'anecdote, au conte inclu dans le *jātaka*. C'est sans doute pour nous la partie la plus directement accessible et la plus attachante, mais prenons garde d'oublier qu'ils sont avant tout œuvre religieuse. L'enseignement moral qui entoure le récit peut apparaître comme une surcharge artificielle entraînant des longueurs inutiles et laisser indifférents ceux qui professent d'autres croyances. Cependant cet enseignement a été et demeure la nourriture spirituelle d'une partie considérable de l'humanité.

Si bannissant un esprit critique trop conventionnel, nous ouvrons les *jātaka* avec sympathie, en les interrogeant sur l'homme et, au besoin, sur le Bouddhisme, nous verrons dans cette nouvelle perspective bien des contes se colorer d'intérêt. En voici un exemple, pris à dessein parmi les histoires qui présentent pour nous le moins d'attrait. Il s'agit d'un cheval de pure race, qui fait le délicat et refuse de se baigner dans un bassin où des chevaux ordinaires sont entrés avant lui. Notons là un écho de cet orgueil de caste, à nos yeux si peu naturel, mais qui va de soi dans l'Inde dont il est un trait essentiel, et voyons encore dans ce conte un témoignage que le Bouddhisme acceptait volontiers les règles sociales telles qu'elles étaient instituées et que s'il ne faisait pas de distinction d'origine entre les moines à l'intérieur de la Communauté, il les admettait parfaitement pour ceux qui vivaient la vie du monde.

On pourra quelquefois penser que le futur Buddha ressemble de façon un peu gênante au commun des hommes et qu'il ne se conduit pas très saintement. Il advint au Bodhisatta d'avoir un jour pour partenaire de jeu un tricheur. Quand cet homme se voyait sur le point de perdre la partie, il faisait disparaître un dé dans sa bouche. « J'en aurai le cœur net », pensa le futur Buddha. Désirant du même coup lui donner une bonne leçon, il imagina d'enduire les dés d'un violent poison et proposa une partie à son

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

partenaire. Lorsque les choses tournèrent mal, l'autre ne manqua pas de mettre en œuvre sa ruse ordinaire. « Mange, mange, se dit à part lui notre saint homme, et tu vas voir ce qui t'attend ». En effet, le tricheur tomba foudroyé. Naturellement le Bodhisatta administra un contre-poison, dont on nous donne la recette, et rendit la vie au mauvais joueur.

Voilà qui est façon brutale d'enseigner la morale. Mais lisez ce conte à un enfant ou à une nature simple, et vous verrez qu'ils applaudiront au procédé.

Dans un autre conte, le Bodhisatta, alors roi de Bénarès, donne de l'argent à un mauvais garçon en le chargeant de rendre adultère la femme de son chapelain. C'est là une action bien surprenante pour un saint et qui nous choque. Mais dans les *jātaka,* la fin justifie les moyens, l'unique but étant d'enseigner la morale. Ici il s'agit de libérer l'homme des liens de la passion. Notre chapelain donc, trompé de la façon la plus vulgaire par la femme en qui il avait mis son affection et sa confiance, considère désormais toutes les femmes comme d'une incompréhensible, radicale et irrémédiable perversité et se pénètre complètement de l'idée que les attachements du monde sont aussi douloureux que vains.

On pourrait mettre en cause l'inconséquence du conteur ou sa maladresse à adapter le conte aux fins morales qu'il poursuit. Cependant, chaque fois que l'histoire va à l'encontre de telle ou telle règle de la Doctrine, l'auteur prend la peine de chercher des excuses et de donner des explications, dont l'embarras est parfois bien amusant. Voyons plutôt là un trait particulièrement attachant du Bouddhisme, qui est « d'accepter l'homme », de prendre les êtres tels qu'ils sont avec leurs humaines faiblesses, pour leur ouvrir l'immense paix du Nirvāṇa.

On relève aussi, d'autres fois, des inconséquences logiques, des contradictions. Disons tout de suite que certains décalages dans le texte sont imputables à son caractère composite. En effet, les *jātaka* sont composés de deux éléments distincts : d'abord un ou plusieurs groupes de vers, les *gāthā*, qui forment la partie proprement canonique de l'œuvre ; ces stances, qui sont censées reproduire les paroles mêmes du Buddha, sont écrites dans une langue archaïque. Elles sont d'autre part encadrées, expliquées et développées par un commentaire en prose qui a été rédigé à une époque plus récente. Ainsi les deux versions de l'histoire ne se recouvrent-elles pas toujours exactement. D'un autre côté il nous faut, semble-t-il, admettre que tous les esprits ne ressentent pas aussi vivement la contradiction que le nôtre, nourri aux sources cartésiennes. En Extrême-Orient, la pensée aime à se perdre dans un rêve de plus en plus vague, où les contours des choses s'estompent et se dissolvent. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les Extrême-Orientaux comprennent assez malaisément la valeur d'enrichissement moral que les Occidentaux attachent au travail.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

*
* *

De tout temps les *jātaka* ont connu une très grande popularité et ont été une inépuisable source d'inspiration pour les artistes, aussi bien littérateurs que peintres et sculpteurs. Les pays bouddhiques de l'Indochine occidentales les ont reçus avec enthousiasme et l'influence de ces contes sur les littératures de ces pays a été déterminante.

Les plus répandus et les plus célèbres sont les dix grands *jātaka* qui terminent le recueil, et singulièrement le dernier, le *Vessantarajātaka*. Partout ils ont été traduits, plus ou moins glosés, résumés, adaptés. D'autres sont devenus si familiers aux Indochinois que chacun a le sentiment qu'ils appartiennent au folklore de son propre pays. Ce conte, par exemple, où deux femmes se disputent un petit enfant. Chacune affirmant qu'elle en est la mère, le Bodhisatta, pour les départager, leur ordonne de saisir l'enfant, l'une par la tête, l'autre par les pieds. On verra celle qui pourra l'arracher à l'autre. Naturellement dès que l'enfant se met à crier, la véritable mère lâche prise. Le Maître n'a pas de peine à convaincre son entourage que celle qui ne peut supporter de voir l'enfant souffrir est bien la mère.

Egalement familière à tous est l'histoire du musicien Guttila. Obligé de se mesurer avec son élève Musila en un concours public, il brise successivement les sept cordes de son luth, tout en continuant à tirer de l'instrument les sons les plus merveilleux. Citons encore le conte de l'éléphant, devenu furieux depuis que des brigands ont pris l'habitude de tenir leurs conciliabules auprès de son étable. Il ne retrouve sa douceur première qu'en entendant des sages prêcher la Loi bouddhique.

Très populaire aussi est l'histoire du coq dont la chair a des vertus magiques, ou celle de l'inimitié de la corneille et du hibou, et combien d'autres encore. De véritables chefs-d'œuvre ont été écrits sur des thèmes de *jātaka*. L'un d'eux est le sujet du poème cambodgien de Dame Kakey, qui fut composé au XIXe siècle par le roi Ang Duong.

Enfin et surtout ils ont inspiré, en Indochine même, un recueil de *jātaka* apocryphes, le *Paññāsajātaka*. Dans l'Indochine occidentale, cet ouvrage est aussi célèbre que le recueil canonique et il a si souvent inspiré à son tour les poètes, les dramaturges et les conteurs, qu'il est difficile de départager lequel des deux recueils a eu le plus d'influence. Les lettrés du Siam, de la Birmanie, du Laos et du Cambodge, ont tenu à le conserver malgré son caractère extra-canonique, et ils ont été jusqu'à l'éditer et le traduire.

Le *Paññāsajātaka*, ou « Cinquante Jātaka », est une œuvre relativement moderne. On pense en effet qu'elle a été écrite au XVe ou au XVIe siècle, pendant la période où les religieux de Xieng-May allaient s'instruire à Ceylan.

Comme le recueil canonique, le *Paññāsa* est d'intention une œuvre reli-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
gieuse. Il a été composé pour l'instruction et l'édification des fidèles. La volonté d'imiter étroitement le grand recueil est manifeste, les histoires étant présentées exactement de la même manière. A propos d'un événement présent, le Buddha raconte une histoire du passé qui s'est déroulée au cours d'une de ses vies antérieures. A la fin du récit, il identifie les personnages du conte avec tel ou tel de ses disciples ou de ses suivants, lui-même étant le personnage central de l'histoire. Un certain nombre de récits sont directement puisés dans les *jātaka* classiques, d'autres ont été fabriqués à l'aide d'une sorte de découpage pratiqué dans les textes canoniques et dans leurs commentaires. Certains semblent empruntés au Bouddhisme sanskrit, d'autres enfin, et parmi les plus séduisants, paraissent tirés du folklore local.

En dépit de l'intention de ses auteurs, le *Paññāsa* se distingue nettement de son modèle. D'abord par la langue qui est ce pāli hybride, caractéristique des œuvres des auteurs indochinois, ensuite par la longueur des récits. Tandis que la majorité des *jātaka* canoniques sont courts, empruntant volontiers la forme de fables, d'apologues, ici presque tous les contes atteignent les proportions d'une nouvelle ou même d'un petit roman. Cela tient sans doute à ce que les auteurs du *Paññāsa* sont plus prolixes, mais surtout à la tournure de leur esprit. Moins entraînés à l'abstraction que les Indiens, ils ont besoin de se représenter les choses de façon concrète et de les expliquer dans le détail. Leur imagination chatoyante et colorée s'attarde volontiers à décrire les beautés de la nature ou les splendeurs surnaturelles que leurs personnages ont la bonne fortune de pouvoir contempler. Impressionnables et facilement superstitieux, ils accordent une large place aux rêves et à leur interprétation. Ils aiment les belles histoires d'amour, sentiment qu'ils peignent profond et tel qu'il s'épanouit naturellement dans la joie sous ces climats heureux. C'est là un trait tout à fait remarquable et qui distingue nettement le *Paññāsa* de son modèle canonique : l'anathème contre l'amour n'existe pas ici et les femmes, si durement maltraitées dans le grand recueil, apparaissent non seulement aimantes et dévouées, mais d'une fidélité à toute épreuve. Sans doute les amants doivent-ils endurer les souffrances de la séparation et affronter, du fait de leur amour, de dures épreuves et bien des chagrins, mais le sentiment qui les anime est si fort, si chargé de douceur, qu'on ne sait plus très bien à la fin s'il ne dédommage pas de toutes les peines. Et comme l'histoire a un dénouement heureux, on se demande avec un peu d'hésitation si l'exemple qu'elle propose est tout à fait propre à détourner les êtres des attachements humains et à les engager sur la route solitaire qui conduit à la Libération.

*
* *

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Autant que les *jātaka* nous l'avons dit, le *Paññāsa* a été une abondante source d'inspiration pour les conteurs indochinois. Nous ne pouvons dans ce court article que citer quelques-uns des contes dont les adaptations sont les plus répandues. Le *jātaka* de Rathasena, ou des Douze Filles, celui de Samuddhaghoṣa, ont inspiré les poètes. Ils ont aussi connu la faveur du théâtre et même du théâtre d'ombre. L'histoire de Conque d'or est très populaire. Il en est de même des aventures du prince Sudhanu et de son cheval Manikakkha, et encore du *jātaka* du tigre et du bœuf. Je ne puis cependant m'empêcher de résumer le plus célèbre et le plus charmant d'entre eux, qui relate l'histoire du prince Sudhana et de la nymphe Manoharā.

Au temps jadis, le roi Ādiccavaṃsa régnait sur le royaume d'Uttarapañcāla. Sa première reine, belle et vertueuse, s'appelait Caṇḍādevī. Leur fils, le prince Sudhana, n'était autre que le Bodhisatta qui s'était réincarné dans le sein de la reine. A l'âge de seize ans, il était beau comme un jeune dieu et possédait parfaitement toutes les sciences.

Or il advint qu'un chasseur, qui avait autrefois sauvé la vie au roi des nāga Jambucitta, protecteur de la cité, s'aventura jusque dans l'Himavant. Grâce à un lacet magique qui lui avait été prêté par le roi des nāga, il parvint à s'emparer de la Kinnarī Manoharā, fille aînée du roi des Kinnara. Ces êtres merveilleux, moitié homme et moitié oiseau, sont d'une admirable beauté. Aussi le chasseur alla-t-il offrir Manoharā au prince Sudhana qui en fit son épouse.

Les deux jeunes gens s'aimaient d'un tendre amour et le royaume vivait dans le bonheur. Par malheur, le prince Sudhana excita la haine jalouse du chapelain royal. Après l'avoir vainement calomnié auprès de son père, le chapelain inspira au roi l'idée d'envoyer Sudhana avec une armée à la frontière du royaume pour mettre à la raison un voisin turbulent.

Or, tandis que le prince combattait victorieusement au loin, le roi Ādiccavaṃsa eut un rêve. Il vit ses entrailles sortir de son ventre, faire trois fois le tour de la terre, puis reprendre leur place. Effrayé par cette vision, le roi fit venir son chapelain et lui demanda d'interpréter ce songe. Le chapelain comprit bien la signification heureuse de ce rêve, mais il vit du même coup l'occasion qui lui était donnée d'assouvir sa haine contre le prince Sudhana. Il répondit donc :

— Sire, ce présage est funeste. S'il n'est conjuré, c'est la mort pour toi et l'anéantissement du royaume tout entier.

— Que faut-il faire ? interrogea anxieusement le roi.

— Un grand sacrifice qui doit comprendre chaque espèce vivante.

Le roi manda donc ses chasseurs et leur donna l'ordre de capturer des êtres vivants de chaque sorte.

Lorsque tout fut prêt pour le sacrifice, le souverain s'adressa à nouveau au chapelain en lui demandant s'il était satisfait :

— Ce n'est pas complet, dit celui-ci.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

— Que manque-t-il donc ? s'étonna la roi.

— Les Kinnara.

— Mais il ne m'est pas possible de les atteindre.

— O Roi, ta belle-fille Manoharā est une Kinnarī, il faut donc la sacrifier.

Le roi commença par refuser, puis tremblant pour sa vie, et persuadé que son fils était mort, il finit, le cœur brisé, par accepter.

Une servante cependant, qui avait entendu les propos du chapelain, avertit sa maîtresse Manoharā du danger qui la menaçait. Celle-ci, à son tour, supplia la reine, sa belle-mère, d'intervenir en sa faveur. Mais le roi avait condamné sa porte et nul ne pouvait l'approcher. Alors Manoharā pria la reine de lui rendre son vêtement de plumes sous prétexte qu'elle désirait mourir dans son costume de Kinnarī. Et comme le chapelain entrait dans sa chambre pour se saisir d'elle, Manoharā, qui avait attaché ses ailes, s'envola par la fenêtre et regagna l'Himavant.

Avant de quitter la terre des hommes pour rentrer au royaume de son père, elle alla trouver l'ermite Kassapa et lui fit cette recommandation :

— Vénérable, si mon mari, le prince Sudhana, vient jusqu'en ces lieux à ma recherche, remets-lui cet anneau et interdis-lui de ma part de s'aventurer plus avant. Plus loin le chemin est hérissé de difficultés et de périls qui le rendent inaccessible aux hommes.

Pourtant, Manoharā remit également au sage un remède et des formules magiques qui devaient protéger son époux s'il s'obstinait à la suivre.

Pendant ce temps, le prince Sudhana rentrait à Uttarapañcāla avec son armée victorieuse. Apprenant que Manoharā, sur le point d'être immolée, s'était enfuie, le prince fut envahi d'un sombre désespoir. Sans elle tout lui était douleur. Il décida donc de quitter le palais et de partir seul à la recherche de la Kinnarī.

S'étant fait indiquer le chemin, Sudhana arriva jusqu'à l'ermitage du sage Kassapa. L'ermite lui remit la bague de Manoharā en lui conseillant de revenir sur ses pas. Mais le prince ne pouvait plus vivre sans sa femme. Le voyant décidé à passer outre, l'ermite lui donna le remède et les formules qui lui avaient été confiés par Manoharā.

Ainsi, poursuivant sa route, Sudhana pénètra dans les régions où les hommes n'ont pas accès. Sur son chemin, d'énormes obstacles se dressaient, le danger l'environnait. Il traversa une forêt aux arbres vénéneux, franchit des jungles impénétrables, passa au milieu des ogres et des démons, enfin un oiseau le transporta jusqu'au sommet du pic Kelāsa qui était, précisément, le royaume des Kinnara. Or c'était justement le jour où l'on procédait aux grandes ablutions qui devaient définitivement débarrasser Manoharā de l'odeur humaine qu'elle avait depuis son mariage. Le prince voit des servantes kinnarī s'avancer pour puiser de l'eau dans le lac auprès duquel il s'est arrêté. Comme la dernière s'attarde seule en arrière, Sudhana l'interroge.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

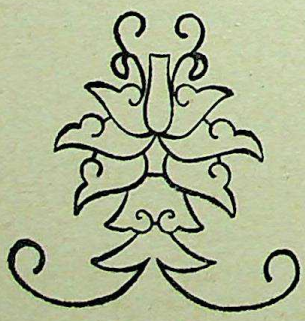
Apprenant que l'eau qu'elle transporte est destinée au bain de Manoharā, il fait glisser son anneau dans la cruche.

Peu après, Manoharā, en se baignant, trouve et reconnaît la bague. Eperdue de joie, elle s'exclame : « Mon mari est arrivé jusqu'ici ! » Et aussitôt elle lui envoie des vêtements magnifiques, et elle va informer ses parents de la venue de son époux.

Le roi Duma, son père, refuse d'abord de la croire, tant il paraît incroyable qu'un homme ait pu parvenir jusqu'à son royaume. Enfin convaincu, il consent à faire subir au prince une série d'épreuves. S'il en sort victorieux, Manoharā lui sera rendue.

Après avoir montré sa force extraordinaire dans le maniement de l'arc, soulevé un énorme lit de pierre et reconnu Manoharā au milieu de ses sœurs, le prince Sudhana peut reprendre son épouse et regagner avec elle le royaume d'Uttarapañcāla.

M. Luce, le savant spécialiste des inscriptions birmanes, a écrit qu'en Birmanie, les *jātaka* sont à la source de la moitié de la littérature et de l'art. On pourrait affirmer sans beaucoup se tromper qu'ils occupent la même place dans les autres pays de l'Indochine bouddhique.



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

c) **à la Médecine sociale**

L'assistance médicale au Cambodge au XIIe siècle

par

George Cœdès,

Directeur honoraire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Membre de l'Institut.

L'existence d'hôpitaux au Cambodge à la fin du XIIe siècle est connue depuis 1903. Mais à cette date, on n'avait reconnu que les emplacements de huit d'entre eux. Depuis lors, les connaissances se sont enrichies et précisées, et permettent de retracer l'œuvre d'assistance médicale entreprise et réalisée par le grand roi bouddhique Jayavarman VII.

A vrai dire, son bouddhisme était fort différent de celui qui, venu de Ceylan au XIIIe siècle, est devenu la religion officielle du Cambodge. Mais quelles que soient les différences existant entre les sectes bouddhiques, le même esprit de charité, de compassion pour les malheureux, règne également parmi tous les disciples du Grand Miséricordieux. Il n'est donc pas étonnant que l'un des premiers soucis du roi Jayavarman VII ait été l'assistance aux malades et la création, dans son royaume, d'un véritable réseau hospitalier. Cela, on le sait non par de vagues traditions, mais par des actes officiels gravés dans la pierre.

En 1902, Georges Maspero, administrateur à Vieng Chan, avait découvert à Say Fong, site ancien de la cité lao, dans la boucle du Mékong, une stèle sanskrite que Louis Finot publia l'année suivante dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient.*

« *Le document gravé sur cette pierre,* écrivait-il, *est d'une sorte peu commune : c'est la charte de fondation d'un hôpital* ». La même année révélait l'existence de six autres textes du même édit, qui portaient ainsi à huit le nombre des emplacements présumés d'hôpitaux. De huit stèles connues en 1933, le nombre est aujourd'hui passé à dix-sept.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les locaux hospitaliers marqués par ces inscriptions étaient certainement en matériaux légers. Mais ils comportaient, d'après l'édit lui-même, une chapelle qui devait être en pierre et qui, avec l'indispensable mur d'enceinte, constituait le squelette lithique de ces établissements. Des vestiges en ont-ils été conservés ?

Neuf sur dix-sept des vestiges reconnus présentent le même plan et les mêmes caractéristiques architecturales, à savoir : au centre une tour ouvrant à l'Est par un porche ou avant-corps, soit en grès, soit en latérite ; au Sud-Est de la tour, un édicule annexe ouvrant à l'Ouest par un avant-corps ; un mur d'enceinte en latérite interrompu à l'Est par un *gopura* cruciforme de mêmes matériaux que la tour ; et généralement un bassin à l'extérieur de l'enceinte.

Or, des dispositions absolument identiques se retrouvent dans dix-huit autres monuments qui paraissent être tous de la même époque. Il semble donc que l'on connaisse les emplacements de 35 des 102 hôpitaux de Jayavarman VII, soit plus du tiers, et il est probable qu'on en trouvera encore.

Tel qu'il se présente sur la carte, le réseau est assez serré au nord des Dangrêk, mais il ne faudrait pas en conclure que le système était plus développé dans cette région. Dans cette zone peu peuplée et également éloignée des capitales du Cambodge, du Laos et du Siam, les hôpitaux, une fois l'empire khmèr désorganisé, ont dû être simplement abandonnés, tandis que dans les districts plus peuplés et plus proches des centres administratifs, les emplacements de bon nombre d'entre eux ont dû être utilisés par les bonzes, remaniés et transformés jusqu'à devenir méconnaissables : deux des stèles ont été trouvées dans des pagodes modernes où les bonzes n'ont rien laissé subsister des constructions anciennes.

Le roi Jayavarman VII s'était tracé un programme dont il entendait poursuivre la réalisation par les moyens les plus énergiques. L'édit gravé sur les stèles dit en effet :

« *Avec ses médecins semblables à des guerriers dont la tactique eût été la médecine, il détruisait ces ennemis que sont les maladies infestant son royaume, en utilisant comme armes les remèdes.* »

Cette croisade contre la maladie dut être grandement facilitée par le réseau routier que Jayavarman VII complèta et améliora grâce à l'installation, à intervalles réguliers le long des routes, de 121 gîtes d'étape, dont une dizaine, construits en pierre, ont été reconnus.

En 1906, j'ai publié dans le *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* le texte de la grande inscription de Ta Prohm, qui mentionne l'existence de 102 hôpitaux fondés en 1186 par Jayavaman VII et donne une sorte de budget des dépenses en natures occasionnées par leur entretien.

Voyons maintenant ce que les dix-sept édits, aujourd'hui connus, complétés par la stèle de Ta Prohm, nous apprennent sur l'organisation de ces établissements.

Un premier fait qui frappe dès l'abord, c'est que ces fondations ne répondent pas exclusivement à des préoccupations d'ordre médical et social ; la morale et la religion semblent y avoir tenu une très grande place, et dans l'esprit du roi, il est probable que l'influence salvifique des divinités bouddhiques, sous l'invocation de qui les hôpitaux étaient

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

placés, valait bien celle des médecins qui y pratiquaient leur art et des médicaments qu'ils administraient. Quelles étaient ces divinités qui occupaient les chapelles centrales, seuls témoins qui nous soient restés du passé ? C'était une triade composée d'un aspect particulier du Bouddha nommé le Maître des Remèdes, Roi souverain à l'éclat du béryl qui, assure l'édit, « *donne la paix et la santé à ceux qui entendent seulement son nom* », et de deux bodhisattva nommés respectivement : Eclat solaire et Eclat lunaire qui, « *tous deux,* dit l'inscription, *écartent des créatures les ténèbres de la maladie* ».

Sous l'invocation de ces saints guérisseurs, voici comment étaient organisés les hôpitaux dont nous possédons les règlements.

L'accès en était ouvert à tous : « *Les quatre castes peuvent être soignées ici* », dit le texte, manifestant le souci d'égalité caractéristique de la religion bouddhique.

Les hôpitaux jouissaient par ailleurs d'une exemption permanente d'impôts, et d'une sorte de droit d'asile. Leur administration relevait, semble-t-il, d'un haut fonctionnaire de la capitale, sorte de directeur du Service de Santé.

Le personnel de chaque hôpital comprenait :

— deux médecins,

— deux pharmaciens, décrits comme des « *magasiniers chargés de la distribution des médicaments* »,

— quatorze gardiens,

— huit infirmiers chargés d'administrer les remèdes,

— six femmes chargées de faire bouillir l'eau et de broyer les médicaments.

En plus du personnel médical proprement dit, chaque hôpital occupait encore :

— six domestiques, trois (un homme et deux femmes) au service de chacun des deux médecins,

— deux cuisiniers, chargés aussi du nettoyage,

— deux pileuses de riz,

— deux serviteurs chargés de préparer, semble-t-il, le matériel pour écrire.

Tout ce monde était logé dans l'hôpital. Il y avait en outre une soixantaine d'assistants, logeant « en ville » à leurs frais.

A côté de ce personnel laïque, il y avait encore deux prêtres officiants, évidemment pour le service des dieux du sanctuaire, et un astrologue dont la présence ne doit pas étonner, car la nature des maladies, le pronostic au sujet de leur évolution, et le traitement dont elles sont justiciables, sont dans la médecine indienne conditionnés en grande partie par le moment auquel les premiers symptômes se sont déclarés.

Tous trois étaient nommés par le Supérieur du temple de Ta Prohm, ce qui explique pourquoi la stèle de fondation de ce monument mentionne les 102 hôpitaux et présente un tableau des dépenses en nature occasionnées par leur entretien.

Passons maintenant à l'énumération des denrées mises en consommation dans l'ensemble des hôpitaux.

Il y avait d'abord des vêtements, distribués chaque année au nombre de 1.600, non pas aux malades ou au personnel médical, mais au clergé.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ensuite le riz : onze mille tonnes par an, fournies par 838 villages.

Après le riz, venaient des produits de consommation courante, dont quelques-uns pouvaient d'ailleurs entrer dans la composition des remèdes : beurre fondu, mélasse, sucre, miel, cire, etc.

Les drogues mentionnées dans les inscriptions ont été identifiées autrefois par le Dr. Palmyr Cordier, qui s'était spécialisé dans l'étude de la médecine indienne et avait acquis dans ce domaine une autorité indiscutée. De son côté le Dr. Menaut, qui consacre quelques mots aux hôpitaux de Jayavarman VII dans la préface de sa *Matière médicale cambodgienne,* dit que la très grande majorité des substances énumérées « *semblent destinées* (leur utilisation par usage externe étant mise à part), *à donner de l'appétit au malade, à remonter ses forces et par là, peut-être, à permettre à la nature médicatrice de jouer pleinement son rôle* ». Ces médicaments étaient fournis trois fois par an, en mars, en juin et en septembre, par les Magasins royaux.

Il s'agit, soit de drogues importées de l'étranger, soit de simples plantes ne poussant que dans une région limitée du Cambodge. Les inscriptions n'avaient évidemment pas à mentionner les plantes, communes à toute l'Asie des moussons, que les herboristes des hôpitaux pouvaient recueillir dans leur voisinage immédiat. On ne voit par exemple figurer, dans la matière médicale des hôpitaux de Jayavarman VII, aucune substance comme le chaulmoogra pouvant avoir servi dans le traitement de la lèpre. Or, non seulement il n'y a aucune raison de douter que cette terrible maladie ait sévi dans l'ancien Cambodge, mais encore un bas-relief du Bàyon représente, d'après les spécialistes, un traitement de cette manifestation nerveuse de la lèpre que les médecins nomment « griffe cubitale » et qui se manifeste par une contraction des doigts de la main.

On est tenté de mettre ces images en rapport avec la légende du Roi Lépreux, dont la persistance au Cambodge permet de supposer qu'elle repose sur quelque fondement historique. Et l'on en vient à se demander si la fondation des hôpitaux par Jayavarman VII n'a pas eu une certaine relation avec cette maladie, soit que le roi, atteint lui-même de la lèpre, ait désiré, en fondant des hôpitaux pour soigner les maladies de ses sujets, acquérir des mérites susceptibles de soulager son infortune ; soit que, sain de corps, il ait voulu réaliser cette œuvre d'assistance médicale pour en reporter les mérites sur un de ses parents, victime de ce mal redouté, généralement considéré comme la punition de fautes antérieures.

Dans les deux cas, l'idée qui a présidé à cette organisation de l'assistance médicale cadrerait bien avec ce souci, essentiellement bouddhique, d'ordre religieux et moral, qui est si bien exprimé dans la stance finale de l'édit gravé sur les stèles de fondation des hôpitaux :

« *Désirant, par-dessus tout, le bien du monde, le roi formule ce vœu : Tous les êtres qui sont plongés dans l'océan des existences, puissé-je les en tirer par la vertu de cette bonne œuvre . Puissent tous les rois du Cambodge, attachés au bien, qui protègeront ma fondation, atteindre avec leur lignée, leurs femmes, leurs dignitaires, leurs amis, le séjour de la Délivrance où il n'y a plus de maladie !* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

X

Interactions

Hīnayāna Schools in China and Japan

Mahāyanism in Ceylon

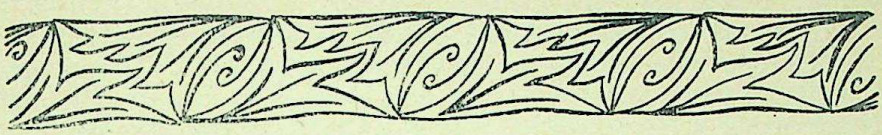
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXIII. — NARA (Japon). Asura (VIIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Hīnayāna Schools in China and Japan

by

Genjun H. Sasaki,
Prof. of Buddhism, Otani University ; Lecturer, Osaka University (Japan).

Hīnayāna Schools in China

The early history of Sino-Indian intercourse may be recorded from different aspects with the help of the Chinese ancient records. Indian Buddhism had great influence both over the Chinese people and their culture during the Wei and Tsin dynasties. It should, however, be borne in mind that it was Hīnayāna Buddhism, which was introduced from India to China at the beginning of the import of Buddhism. In this article on the History of Buddhism in China, it is important to trace the historical development of Hīnayāna Buddhism, its rise and fall.

The date of the introduction of Buddhism into China remains still uncertain, though there are several legends concerning it. According to the records of Buddhism and Taoism of the Wei dynasty, Buddhism was introduced into China during the period of the Han dynasty (148-80 B.C.). It is historically true that two Buddhist monks, Chi-leu-chia-chan from Yueh-chi and An Shih-kao from An-si (Eastern Persia), have rendered some of the Hīnayāna and Mahāyāna texts into their native language. The former came to China in 147 or 164 A.D. and worked at translations mainly of Hīnayāna texts till 186 A.D. in Lo-yang, while the latter came to China in 148 A.D. and worked at translations mainly of Mahāyāna texts till 170 A.D. It was An Shih-kao, who introduced for first time meditation into

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

China. It goes without saying that Chinese Hīnayānist Buddhism was introduced from various countries like India, Ceylon, Southern Asian countries, Eastern Persia and Yueh-chi etc., and formulated in various ways in compliance to the different schools, cultures and races. It may, however, well be said that Hīnayāna Buddhism in China began with the translations of Hīnayāna texts by An Shih-kao from An-si.

7243

HĪNAYĀNA IN THE EARLY PERIOD

The vigorous activities of Buddhists commenced in China during the second half of the 2nd century A.D., and almost all the monks, who devoted themselves to the Buddhist mission, were not Indians but sages from Central Asia. The most famous missionary in China was An Shi-kao, a monk from Eastern Asia. The name An Shih-kao, in turn, is the Chinese translation of a Sanskrit name 'Lokottama', meaning 'the Highest in the World'. 'An' is the shortened form of An-si, which stands for Persians (Parthians). An Shih-kao was once a prince royal of the country of An-si. He gave up the crown to his uncle, becoming a śramaṇa. He came to China in 148 A.D., and worked at translations till 170 A.D. at the capital (Lo-yang). During his twenty two years stay in China he endeavoured to spread Buddhist practice and literature in Southern China. The questions as to how far his Buddhist activities spread over China, and what kind of Buddhist meditation came into practice still remain uncleared. Nevertheless, it is a hisorical fact that he translated many of the Hīnayāna texts, in which emphasis is laid on meditation (*dhyāna*). A famous scholar, Tao-an, says that a doctrinal instruction of *dhyāna* is seen in Southern China, where An Shih-kao devoted himself to the propagation of *dhyāna*. A Buddhist monk Khan San-hwui compiled a commentary of the *Mahānapāna-dhyāna-sūtra* by An Shih-kao, while An Hhüen together with Yen Fo-thiao translated the *Dharma-sūtra*, which referred to the discipline of the layman's life. It shows us the fact that An Shih-kao devoted himself to the diffusion of Buddhist literature in Southern China, laying emphasis on *dhyāna* and that the Chinese people were interested in the wordly life through Buddhist *dhyāna* more than in the super-worldly life through the theoretical doctrine. An Shih-kao translated many Sanskrit texts either orally or in writing (see '*A Collection of the Records of Translations of the Tripiṭaka*' by Sen-yu). Among his important works, there are oral explanation of *Āgamas*, *Catursatya-sūtra* and *Dhyāna-caryā-saptatrimsadvarga-sūtra*, etc. Nei-tien-lu and Thu-chi ascribe to him 176 translations in 197 parts, but Khai-yuen-lu compiled in 713-741 A.D. mentions 95 works in 115 parts, and states that 54 works in 59 parts only were in existence in 730 A.D., while in Nanjio's catalogue 55 works are ascribed to him. Moreover, Kao-san-cwhan ('Memoirs of Eminent Priests') mentions 39 works. In fact, the exact number of his works cannot really be ascertained.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hīnayāna Buddhism thus came from Central Asia to China. In the last period of the Han dynasty, Hīnayāna together with Mahāyāna spread all over the Southern part of China. The '*Book of the Later Han Dynasty*' tells us that the Emperor Huang Ti built a monastery for the worship of both the Buddha and Lao-tze. The worship of the Buddha by the emperor began at this time and the building of Buddhist temples also commenced in the later Han dynasty. In the '*Biography of Liu-yu of the Record of the Wu Kingdom*' it is said that a Buddhist monk Tse-yung in Dan-yang district built a number of Buddhist temples and worshiped the image of the Buddha to instruct the laymen in Buddhist texts, and that 50,000 people served wine and meat for woshipers coming from all parts of China. According to the '*Records of History*' Tse-yung is said to have passed away in 195 A.D.

To understand and appreciate the spread of Buddhism, however, we should not neglect to consider the historical background of thought of the Chinese people, who at that time worshiped the emperor Huang Ti and Lao-tze, and various gods and goddesses. The subject-matter of the worship for gods and goddesses may include esoteric practices, hymns, rites, rituals, doctrines and even law, medicine, magic and so forth. It might be called an esoteric belief, which lays stress on the esoteric methods for obtaining prosperity, good health, welfare and exemption from evil or calamity. Under those circumstances the philosophical aspects of Buddhism introduced in China can neither successfully explain the various esoteric practices and rituals, nor are they always relevant to the topics, with which the Buddhist philosophy is generally concerned. For this reason, the people did neither accept nor understand the philosophical aspects of Buddhism, but only the practical ones. The main object of the Buddhist *dhyāna* is to indicate and explain the practical method for realizing the Truth, and so the philosophical speculations could never find any prominence in it. In this way, the practical method of Buddhist *dhyāna* naturally appealed much to the realistic mentality of the people, which had not enough a sound knowledge to understand the philosophical doctrines of Buddhism. It may well be said that the interest of the people in Buddhism began only with the outwardly acceptance of Buddhism as a foreign religion, but not with the inwardly comprehension of it. The people might have been attracted by a Buddhist monk, who was leading a good disciplined life, chanting the *sūtras* and worshipping the image of the Buddha.

One of the characteristic features of the historical development of Buddhism from the Han dynasty to the Wei and Tsin dynasties is its development from a mystico-esoteric Buddhism to a Taoist-Buddhistic philosophy. It shows us the fact that Buddhism has been first popularized among the common people and later on among the highly intellectual class. It means that Buddhism in China expanded from the mass to the elite ; whereas

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

in Japan Buddhism has spread out in the opposite way as it will be seen later on when mentioned more in detail.

During the Han dynasty, Buddhism became gradually more popular and strengthened Buddhist conservatism in the orthodox circles of the Chinese, owing to the social and political disturbances, increased the stringency of the political powers and completely gave way to the Wei dynasty (220-265 A.D.). With the decline of the Han dynasty, the period of the Three Kingdoms began until the Chi dynasty gave rise to the restoration. As for the current thought, the mystico-esoteric religions were driven away from the highly trained Taoist circles, which has been assimilated with Buddhism. This assimilation between two communities, Taoist and Buddhist, had progressed so much that Buddhism, with a view to fortifying their position against the mystico-esoteric religions, protested also strongly against excessive ritualism and formalities of the esoteric religions, and emphasized simple devotion and faith as the means of salvation for one and all from the point of view of the Buddhist doctrine.

With the historical background as mentioned above the periods of Tshin-tshien and Nan-sun have come into existence. In this period also Hīnayāna Buddhism was excessively popular because Mahāyāna texts were not expanded until the last year of Tshin-tshien's life. In his period a number of scholars of *dhyāna*-practice came to China, translating and propagating the *Abhidharma* texts. The most notable of the translators of this period and their activities are as follows :

Translators	Buddhist texts	Dates
Kumārabuddhi	*A commentary on an extract from the four-Āgamas*	369-371
Ku Fo-nien	*Bodhisattvamālāsūtra*	374
	Vinayanidānasūtra	374-till some time under the later Tsin dynasty (384-417 A.D.)
Saṅghabhūti	*Vibhāśaśāstra*	383
	Ārya-Vaumitra-bodhisattva-saṅgītśāstra	384
	Buddhacaritasūtra	384
Dharmanandin	*Ekottarāgama*	384-385
	Madhyamāgamasūtra	384
Gautama Saṅghadeva	*Abhidharmajñānaprasthānaśāstra*	383
	Abhidharmahṛdaya	391
	Tridharmakaśāstra	391
	Madhyamāgamasūtra	397 (no more extant)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

So much activity that fundamental Buddhist works like *Āgama, Abbhidharma* and *Vinaya,* were completely translated during this period. Moreover, the Emperor's keen interest in, and patronage of, the translated works of those Buddhist canons gave a great stimulus to Buddhist literature. The first of those works was the *Abhidharma.* The school of the academic lineage is called the Abhidharma school, which is nothing but the Sarvāstivāda school inherited from Gandhāra in India, while the lineage from Kashmīr is to be represented by the *Abhidharma* text *Mahāvibbāśaśāstra* rendered in 425, which consisted of one hundred complete volumes at the time when they were translated. But, the last part of it, namely 40 volumes, have been lost through fire.

The Abhidharma school flourished and grew up with interest and admiration all over Northern China until the time, when Paramārtha (564-567 A.D.) and Hsuan-tsang (651-654 A.D.) translated the *Abhidharma* text *Abhidharmakośaśāstra*, of which study comprised the whole of the Abhidharma school.

The greater part of the Buddhist literature of the period preceding that of the Southern and Northern dynasties was Hīnayānist, marked by an exposition of *dhyāna* practice or Abhidharmic philosophy, while Hīnayāna, together with Mahāyāna grew up in contact with the high ranked community of Taoism. This type of Buddhist thought, in its turn, might be called Taoistic Buddhism. The brilliant outburst of Buddhist literature is due to the assimilation between Taoist and Buddhist philosophies. The tenets of Taoism is the philosophy of 'Voidness', while that of Buddhism the philosophy of 'Non-Reality'. The Chinese native philosophy of 'Voidness' and the Indian Buddhist philosophy of 'Non-Reality', which has developed remarkably in the span of time from the later part of Tshin-tshien (265-316 A.D.) to the earlier part of Tun-tsin (317-420 A.D.), led to the formulation of the Taoist-Buddhist philosophy.

The most eminent Buddhist scholar in this period was Tao-an (312-385 A.D.), who made Buddhist activities under the influence of the Taoist-Buddhist trend of thought. Tao-an wrote commentaries not only on the Mahāyāna texts, but also on the Hīnayāna ones. Tao-an found that there were a number of mistakes in the Buddhist translations. The original Sanskrit terminology, itself, was sometimes so obscure, that Chinese translators could not render it accurately. Tao-an criticized every one of the translations and gave an exegetical notes to the Sanskrit terms in detail. Not only that, Tao-an collected also a great deal of Buddhist texts, which were not as yet available. He compiled a tremendous volume *Tsung Li Tsun Ching Mu* (or *'A Catalogue of Examined Buddhist Texts'*) in 374 A.D.

Tao-an referred mainly to the Mahāyāna Buddhist texts. Nevertheless, he never despised the Hīnayāna, paying reverence to it as the praeachings of the Buddha himself. For instance, in his book *'A Collection of the Records*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

of Translations of the Tripiṭaka' no distinction is drawn between the Hīnayāna and Mahāyāna Buddhist translations. Tao-an also devoted himself to the compilation of the *Vinaya* of Hīnayāna Buddhism, which had been introduced from India to China in incomplete form. Even a research of the four *Vinayas* (Sarvāstivāda, Dharmagupta, Saṃghika and Mahīśāsaka versions) seemed to be necessary tools to propagate Buddhism among the laymen interested in the practical side of life. In the biography of priests, *'Memoirs of Eminent Priests'* we find a passage. It runs :

« *Tao-an advocated that Śramaṇas should adopt only the surname of Śākyamuni, as he is the Founder of Buddhism. Later on, Tao-an found in the Ekottara-āgama that the original name has no need to remain.* « *Just as when the four rivers have flowed into the ocean, losing their own names. And in the same way the four Indian families of Śramaṇas, will be called after Śākyamuni's name* ». *Thus, Tao-an's family had endorsed the Āgama, and other monks have also been following it till now.* »

This passage shows us the fact that Tao-an devoted himself to propagate Hīnayāna as well as Mahāyāna Buddhism without any kind of distinction between them.

Hīnayāna in the Middle Period

Kumārajīva (374-413 A.D.) came to Chang-an in China in the 3rd year of Hung-shi's reign of the later Ch'ing dynasty (401 A.D.) and died on the 13th of April 413 A.D., when he was seventy years old. He spent his whole life in preaching his gospel of Mahāyāna philosophy, based on the Mahāyāna texts, which had been translated at the same time as he came to China. Among those Mahāyāna texts are *Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Avataṃsakasūtra* and *Parinirvāṇāsūtra* etc. With the coming of Kumārajīva Chinese Buddhism took a great change. This period was marked by the production of a mass of Hīnayāna Buddhist literature. But, it was not entirely barren of important compositions in Hīnayāna texts, though in this respect it suffers in comparison with the preceding centuries. When Kumārajīva was nine years old, he studied *Madhyama Āgama* and *Dīrgaḥ Āgama* in Kashmīr. He chanted also the *Abhidharma* and *Ekottara Āgamas* during the winter season, when he entered Kashgar State together with his mother. At that time, Buddhism was common in Kashgar.

Besides the Mahāyāna texts he also translated the Hīnayāna ones like *Sarvāstivādapratimokṣa* and *Satyasiddhiśāstra,* of which the latter came to be so prevalent in the Southern district of China, that it gave rise to the Satyasiddhi school in contrast to the Abhidharma school in the Northern district of China.

The Hīnayāna Buddhist texts, which appeared in this period, and the translators are as follows :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TRANLASTORS	BUDDHIST TEXTS	DATES
Puñyatara	*Sarvāstivāda–vinaya*	404
Dharmagupta	*Śāriputrābhidharmaśāstra*	407–415
Buddhayaśas	*Dharmagupta–vinaya*	412
	Dīrghāgamasūtra	413
Unknown translator	*Saṃyuktāgamasūtra*	435
Buddhabhadra	*Mahāsaṅgha–vinaya*	418
Buddhajīva	*Mahīśāsaka–vinaya*	423
Saṅghavarman	*Saṃyuktābhidharmahṛdayaśāstra*	434
Guṇabhadra	*Saṃyuktāgama–sūtra*	420–479

So immense were the activities of Mahāyāna Buddhism that Hīnayāna was absorbed within the fold of Mahāyāna and gradually came to lose its own identity in the propagation. But, it did not happen so with the academic research of the Buddhist thought. Whenever the two forms of Buddhism, Hīnayāna and Mahāyāna, come into close contact with each other for centuries, both are bound to be influenced mutually. How should Hīnayāna and Mahāyāna be brought into unification ? It was a great problem to be solved in the period of Northern and Southern dynasties. Thus, through long association, Hīnayāna and Mahāyāna came to imbibe each other's thoughts as well as the Buddhist way of life (*śīla*).

Among the eminent scholars concerned, both the studies of Hīnayāna and Mahāyāna are Dharmarakṣa (385-433 A.D.), Chi-tsan (458-522 A.D.) and Hui-sun († in 559 A.D.) and others. Dharmarakṣa was a *śramaṇa* of Central India. All his translations belonged to Mahāyāna Buddhism. His main work was the *Mahāparinirvāṇasūtra*. But he studied Hīnayāna before he came to China in 414 A.D. Chi-tsan gave lectures not only on Mahāyāna texts such as *Vajracchedikasūtra, Mahāparinirvāṇasūtra, Saddharmapuṇḍarīkasūtra* etc., but also on *Abhidharmahṛdayaśāstra* (1). He also compiled various commentaries, of which a commentary on *Satyasiddhiśāstra* and an exposition of *Satyasiddhiśāstra* which were recognized by his contemporaries as works of authority on Buddhism. In Northern China, Hui-sun himself studied mainly Abhidharma and educated his disciples with the idea of Abhidharma. He was so deeply versed in this doctrine that sometimes he was called the 'Confucius of Abhidharma'. An Abhidharma text, the *Satyasiddhiśātra*, has been considered as a Mahāyāna one up to this period. But, Chi-tsan, one of the scholars of the Satyasiddhi school, proved that it should belong to the Hīnayāna *Abhidharma*. Since then, the Tien-tai and the San-lun schools also have adhered to this view. Bodhiruci and Ratnamati, scholars

(1) As for fragments of Tibetan version see Prof. Simon : *A Note on Chinese Texts in Tibetan Transcription. BSOAS*, 1958, xxi/2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

of the Daśabhūmika school, later on, came to China in 508 A.D. They were also acquainted with the Abhidharma doctrine and discipline in *Vinaya* and *Dhyāna*.

Since Buddhism has been introduced into China by An Shih-kao, various practices of *dhyāna* such as *Satipṛasthāna*, *Bodhyanga* and others have also been taken into practice. But, those practices are nothing but Hīnayānist *Vinaya*. It is quite evident from what has been said above, that Buddhist monks from India and Central Asia devoted themselves to Hīnayāna practice of *dhyāna* so ardently that they could, though dealing with the sophistic philosophy of Abhidharma, retain the Hīnayāna scholarship and represent in many respects an advanced state of development in the evolution of Chinese Buddhism.

Rise and Decline of Hīnayāna

Chinese Buddhism flourished in the Sui (589 or 590-618 or 617 A.D.) and Tang dynasties (618-907 or 906 A.D.).

It was a well-known fact that in India, Mahāyāna and Hīnayāna were quite distinct from one another, finding the full and free scope of Buddhism in the spirit of Mahāyāna Buddhism ; whereas Chinese Buddhists did not take Hīnayānist *Āgama* and *Abhidharma* texts as non-orthodoxical canons, which might have not been preached by the Buddha himself. Some of the Hīnayāna texts were even used as the fundamental texts to enable people to come into contact with the home of Mahāyāna Buddhism. Mahāyāna Buddhism, in its turn, was, no doubt, modified to some extent by coming into contact with Hīnayāna, but in this flourishing period the essential features of Mahāyāna Buddhism were dominant characteristics of current thought in these reigns.

In the Sui dynasty there was no important works translated into Chinese. In the Tang dynasty the well-known monks, Hsuan-tsang (602-664 A.D.) and I-tshing (635-713 A.D.), dedicated their lives to pilgrimage and pious tasks.

In the preceding period several Buddhist schools were established. Satya-siddhi and Mahānirvāṇa schools having been absorbed by San-lun and Tien-tai schools, while Daśabhūmika school by Avataṃsaka school. In this period Dharmalakṣana school had newly been established, while Mahāyānasaṃgraha school had been declining. The Pure Land school had been established, while the Dhyāna school developed itself to some extent modified by the Chinese way of thinking. The Vinaya school had been introduced into China. The Abhidharma school had completely been replaced by the Abhidharmakośa school. We must take note of the conflict between Buddhism and Taoism, which took place in the Tang dynasty. Since the year of 627, the Taoists were afforded with the position of being established as superior to Buddhist monks.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Moreover, the Buddhist community had to suffer the anti-Buddhist movement and even the persecution in 845 A.D. Even though Buddhism had got a slight recovery under the patronage of the emperor Wu-tsun (847 A.D.), the position of supremacy, as I would say, passed away in the first half of the 9th century, and Buddhism which was flourishing actually began to decline towards the end of the Tang dynasty [1].

Indian Buddhism still remains in the Dharmalakṣaṇa and the Vinaya schools modified to some extent. The Dharmalakṣaṇa school had been established by Chi, a disciple of Hsuan-tsang, who diligently translated 75 different works from 645 till his death in 710 A.D., in which Hīnayāna texts are also included. Hīnayāna texts as translated by himself are as follows :

Abhidharmakośaśāstra,
Abhidharmajñānaprasthānaśāstra,
Nyāyānusāraśāstra,
Pañcavastuvibhāśaśāstra, etc.

The disciples of Hsuan-tsang concentrated themselves on the study of *Abhidharmakośaśāstra* and compiled numerous commentaries on it. Owing to the scholarship of Tang dynasty the old Abhidharma school had changed into the Abhidharmakośa school, which was based on the Sarvāstivāda school in Gandhāra. The Abhidharma in China came mainly from the Gandhāra tradition.

In the Vinaya school the Abhidharma was also studied. I-tshing (635-713 A.D.) is by no means a less famous Buddhist monk, who possessed remarkable talents to translate not only the Mahāyāna texts, but also the Vinaya ones. I-tshing devoted himself particulary to the translation of the whole *Mūlasarvāstivādavinaya* consisting of 18 volumes.

Hīnayāna Buddhism, as mentioned above, had once been associated with Mahāyāna, and later on the former had gradually been absorbed by the latter. Why did, then, Abhidharma decline ?

The first reason for it may be the fact that, inspired by the Indian mind, the Abhidharma lacked practical judgement and, rather obsessed with its theoretical knowledge, proved to be inpracticable in actual operation, and that the Indian theoretical mind, though sound in theory, did not appeal to the Chinese common sense which is both realist and practical.

The second reason for it would be the fact that Buddhism having originated in India could not easily be imposed on the people against their Chinese sentiments and that repression generally bred discontent if the vital interests of the people were affected. Generally speaking, the theories of Indian

1. Refering to the relationship between Buddhism and Taoism see Prof. P. Demiéville : *La pénétration du Bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise, Cahiers d'histoire mondiale,* vol. III, 1956.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddhism were interpreted in a very peculiar way by the Chinese. Sometimes the Chinese way with Buddhist problems (*Śūnyatā, Tathatā*) resulted in entirely new religious experiences of their own, which had grown up on the Chinese soil rather than on the Indian one [1].

In China there were thirteen different schools and sects, in which the schools from Indian origin were Abhidharma, Satyasiddhi, Madhyamaka, Daśabhūmika, Mahāyānasaṁgraha, Dharmalakṣaṇa schools, based on the Indian texts and commentaries, while the schools developed on the Chinese soil were Vinaya, Mahāparinirvāṇa, Pure Land, Dhyāna, Tien-tai, Avataṃsaka and Tāntra schools, based on the *sūtras* and *Vinaya* developed in China.

Some of these Buddhist schools in China have been introduced into Japan, and in turn completely modified and Japanized.

Hīnayāna Shools in Japan

Hīnayāna in the Asuka Period (552-645 A.D.)

Buddhism may be said to have first entered Japan in the year 552 A.D., when the King of Kudara (Paikche) in Korea, presented *Sūtras* and images of the Buddha to the Imperial Court of Japan. The Buddhist religion obtained a firm footing at the Court and in the rural country. What King Aśoka did for Buddhism, and what Constantine did for Christianity in the Roman Empire, Prince Shotoku did it for Buddhism in Japan. Not only did he make Buddhism the religion of the High Court, but he also encouraged the people to follow the Buddhist faith. He himself compiled commentaries on Buddhist canons. The form of Buddhism at the beginning of its introduction was that of the Northern School of China, known as Mahāyāna.

In this period there prevailed two different forms of Mahāyāna Buddhism in China, Northern and Southern. It was Mahāyāna Buddhism, founded by Kumārajīva in Southern China, that had been introduced into Japan at the period of Prince Shotoku (573-621 A.D.). Kumārajīva's Buddhism also was divided into two subdivisions, Satyasiddhi and Madhyamaka schools. The *Satyasiddhiśāstra*, in its turn, was taken as a Hīnayāna text by Tien-tai and Cia-sian, while it was taken as a Mahāyāna one by some scholars in the Lian dynasty. In this connection, Buddhism of Prince Shotoku should be the Mahāyāna based on the *Satyasiddhiśāstra*, namely it belonged to the Mahānirvāṇa sect in view of the tradition of *Sūtra*, and also to the Madhyamaka school in view of the tradition of *Abhidharma*. It means that Buddhism introduced by Prince Shotoku was a blend of Hīnayāna and Mahāyāna. With the introduction of different schools from China, Japanese scholars nevertheless, had followed only the views of Tien-tai and Cia-sian, who took *Satyasid-*

1. Refering to the peculiarity of the Chinese way of thinking see Liebenthal: *The Sermon of Shen-bui*, in *Asia Major*, vol. III, part II, 138 ff.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dhiśāstra as a Hīnayānaśāstra because of the formal style of it. A Hīnayāna text, *Abhidharmakośaśāstra*, is of such important value that it has very likely been introduced into Japan by the side of the Vijñāptimātratā, which is the fundamental text of the Dharmalakṣaṇa school. In the meantime, Hīnayāna in the Asuka period has been studied by monks by the side of *Satyasiddhiśāstra*, *Madhyamakaśāstra*, *Vijñānamātraśāstra*, in form of the Abhidharmakośa philosophy. Be as it may, there is not the least doubt that we can no longer accept the view, now generally held, that Mahāyāna alone holds the tenets of Buddhism and the position of supremacy to Hīnayāna.

Hīnayāna in the Nara period (645-794 A.D.)

The Nara period is generally divided into the Hakuho (645-709 A.D.) and Tempyo (710-794 A.D.) periods. In the former period Chinese culture of Sui and early Tang dynasties was introduced directly from China instead of coming via Korea, and in the latter period, *Avataṃsakasūtra* was introduced, its doctrines attaining a great influence upon the Japanese culture. It was also during this period that the culture of the Kai-yuan and the Tien-pao periods of the Tang dynasty of China was imported to Japan.

In the respect of the Hīnayāna scholarship the Satyasiddhi school still had remained existant. The *Satyasiddhiśāstra* seems to be used to instruct the Buddhist monks. But, all the commentaries on it have been lost. The commentaries, which once existed, are as follows :

Authors	Buddhist commentaries
Dōzo	*Jojitsu-ron-sho*
Unknown	*Jojitsu-gisho*
Unknown	*Jojitsu-girin*
(see Gyonin : Dentsū-Engi)	
Shu Hosshi	*Jojitsu-ron-gisho*
Jinsho Hosshi	*Jojitsu-ron-sho*
Ho Hosshi	*Jojitsu-ron-sho*
Ko Hosshi	*Jojitsu-ron-sho*
etc.	
(see Ancho : *Tsūronshoki*)	

The *Daijosanron-rokugi-sho* (the 'Survey of Six Meanings of Madhyamaka School') by Gen-ei, being extant, tells us the tenets of the doctrine of Satyasiddhi school in the Nara period. In this survey Gen-ei refers to both the similarity and dissimilarity between Dharmalakṣaṇa, Madhyamaka, Abhidharmakośa and Satyasiddhi schools.

Even if all the commentaries on *Satyasiddhiśāstra*, as mentioned above, are not extant it is quite evident that the Satyasiddhi school remained in

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

existence during the Nara period until, owing to the Imperial Decree in the 13th year of Enryaku (771 A.D.), it was compelled to subordinate to the Madhyamaka school.

As for the *Vinaya* it generally includes both the Hīnayāna and the Mahāyāna *Vinayas*, of which the former is represented by such different texts as *Daśadhyāya, Caturvarga, Mahāsaṅgha* and *Sarvāstivāda Vinayas*, while the latter by the exoteric and the esoteric *Vinayas*. The exoteric *Vinaya*, in its turn, again includes both the traditions of the *Brahmajālasūtra* and the *Yogācārabhūmisūtra*. Both in India and in China, the Hīnayāna *Vinaya* was orthodox, while the Mahāyāna one was subordinated to the former. In this connection it is very interesting to note that in the Nara period the main trend of Buddhist thought was Mahāyāna, while the practical way of life confined itself to the Hīnayāna *Vinaya*. A learned Chinese monk Ganjin had first brought the *Vinaya* to Japan in 754 A.D. The Japanese monks such as Doko, Ei-ei and Fusho came over to China at the time, when in China prevailed the Hīnayānist discipline (*Vinaya*) based on the *Caturvarga-Vinaya* by Tao-suen (595-667 A.D.).

Ganjin, who had introduced the Hīnayāna *Vinaya*, and the *Caturvarga-Vinaya* from China, instructed the people, now in the latter then in Mahāyānist *Bodhisattva-śīla*. He also lectured on the *Brahmajālasūtra* to monks and laymen. It shows us the fact that, in the transformation of the ideology of Hīnayāna into Mahāyāna, the first thing to note is the transformation of the formalism of Hīnayāna into the liberalism of Mahāyāna. According to the Hīnayāna *Vinaya*, the formal conducts like the bodily action (*kāyika karma*) and the *vācya karma* are more emphasized than the will (*cetasika karma*). According to the Mahāyānist *Vinaya* the spiritual side of one's own action like the will is more to be emphasized than the other two. The Hīnayānist *Vinaya* seeks for the salvation of one's own self, while the Mahāyānist one the salvation for others. Nevertheless, in Ganjin's *Vinaya* there are Hīnayānist and Mahāyānist ideologies so inseparably connected with each other, that his idea on *Vinaya* should not be confined merely to the Hīnayāna *Vinaya*. The view that Ganjin's *Vinaya* is Hīnayāna would probably come from the misunderstanding and the propagation of the Buddhist sectarians supporting the tradition of the Eizan (Mount Hiei) temple. We can no longer accept this view. The *Vinaya* also has been a very important contributory factor to the growth and development of Buddhist life of the Japanese people in the form of the Hīnayāna-Mahāyānist *Vinaya*, and this admits of no doubt.

Hīnayāna in the Heian Period (794-897 A.D.)

Buddhist missions continued to be sent to the Tang court after the establishment of the Heian capital (nowadays Kyōto). During the previous Nara period, several sects of Chinese Buddhism including Kegon and Hossō

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

were imported, unmodified. The Buddhist sects, brought back from China by two saints, Saichō and Kūkai (Dengyō Daishi) and Kobō, at the beginning of the 9th century, marked a step towards the Japanization of Buddhism. Upon his return, Saichō propagated the Tendai sect and founded the Enryakuji Temple on Mt. Hiei, while Kūkai brought back the Shingon sect. From the later years of the 10th century a belief that one could attain enlightenment only by offering prayers to Amitābha began to take a strong hold on pious people, high and low. Genshin (942-1017 A.D.) set forth how one could go to the Buddhist Pure Land after death.

In the research field of *Abhidharmakośa*, a Hīnayāna text, Gomyo formulated a new view on the tenets of Abhidharma theory, which concerned the realities of a thing (*rūpa*) and a function (*kriyā*). Since the end of the Nara period, when En-chin had brought back a commentary on the *Abhidharmakośaśāstra* from China, research on it had come to be prevalent in Nara, while that of the commentary on it was carried out at Miidera temple. Thus, the research of the *Abhidharmakośaśāstra* has been divided into two schools, Nara and Miidera.

As it is well known, in this period there has taken place the movement of Japanization of exoteric culture. So much so, there could not exist any culture without being Japanized. Under these circumstances Japanized Buddhism became all powerful with its two great rival centers, the monastery on Mt. Koya, where the esoteric philosophy of the Shingon sect was taught, and that on Mt. Hiei, the seat of the Tendai sect, whose monasteries became the centers of Buddhist learning. In the 13th century, purely Japanized Buddhist sects arose, thus completing Buddhist nationalization, and all of which have remained powerful to the present day. They were the Zen, Jōdō, Shin and Nichiren sects. Irrespective of the general trend of thought of Japanization, Hīnayāna school had remained Chinese in its main features, the influence of the national genious having affected it but little. In this connection the Hīnayāna school contributed much to the development of Buddhism on the theoretical side and very little on the practical side; its decline was complete by the end of the 9th century.

The question naturally may arise: Why did, then, Hīnayāna Buddhism in Japan decline? To put the same thing in another form, why did it not appeal to the Japanese sentiment?

The first reason for it probably would be this, that the Japanese people in ancient times pinned their faith more upon the spirituality of Mahāyāna than upon the formality of Hīnayāna, which was more in keeping with their own intrinsic character.

The second reason for it would be the historical fact, that the Japanese people always put up a successful resistance to foreign cultures, whatever it may be, until they would conform with the national sentiment.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Philosophically speaking, the nationalization of Buddhism from China to Japan means the transformation of Buddhism from intellectuality to spirituality, which is represented by the core of religiosity in the individual ?

Historically speaking, the development of Buddhism from China to Japan shows us the fact that Hīnayāna was a contributory factor, to a great extent, to the expansion of Mahāyāna. Some hold the wrong view that Northern Buddhism was Mahāyāna, while Southern Buddhism Hīnayāna. From the historical point of view, however, we can no longer support this supposition [1].

Chinese Proper Names

An Hhüen (安玄)
An Shi-kao (安世高)
An-si (安息)
Chi-tsan (Chia-sian 吉藏)
Chi (基)
Chang-an (長安)
Ch'ing (清)
Ci'leu-cia-chan (支迦讖)
Dan-yang (丹楊)
Fa-hian (法顯)
Huang Ti (黃帝)
Han (漢)
Huen-tsan (Hsuan-tsang 玄奘)
Hung-shi (弘始)
Hui-sun (慧嵩)
I-tshing (義淨)
Khai-yuen-lu (開元錄)
Khan San-hwui (康僧念)
Kao-san-cwhan (高僧傳)
Ku Fo-nien (竺佛念)
Lao-tze (老子)
Lin-yu (劉繇)
Lo-yan (洛陽)
Nan-sun (南宋)

1. As for the relation of Buddhist sects between China and Japan, see my article on *Buddhist sects in China and Japan* in *2500 Years of Buddhism*, 1956, Indian Government. As for the Hīnayāna Doctrine, see my book : *A Study of Abhidharma Philosophy*, Tôkyô, 1958.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sui (隋)
Sen-yu (僧祐)
San-lun (三論)
Tsin (晉)
Tao-an (道安)
Tse-yung (笮融)
Tshin-tshien (西晉)
Tun-tsin (東晉)
Tsung Li Tsun Ching Mu (宗理衆經目錄)
Tien-tai (Ten-tai 天台)
Tang (唐)
The Record of the Wu Kingdom (吳書)
Wei (魏)
Wu (吳)
Wu-tsun (武宗)
Yueh-ci (月支)
Yen Fo-thiao (嚴佛調)

Japanese Proper Names

Ancho (安澄)
Doko (道光)
Dentsū-Engi (傳通緣起)
Dengyō (Kūkai) (傳教)
Dōyu (道融)
Dōzo (道藏)
Daijosanron-rokugisho (大乘三論六義疏)
Enryaku (延曆)
Enryakuji (延曆寺)
Ei-ei (榮叡)
Eizan (Mount Hiei) (叡山)
En-chin (圓珍)
Fusho (普照)
Ganjin (鑑眞)
Gomyo (護命)
Gyonin (凝忍)
Genshin (源信)
Gen-ei (玄叡)
Hakuho (白鳳)

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Ho Hosshi (法法師)
Heian (平安)
Hiei (比叡)
Hossō (法相)
Jinsho Hosshi (陳章法師)
Jojitsu-ronsho (成實論疏)
Jogitsu-gisho (成實義疏)
Jogitsu-girin (成實義林)
Jojitsuron-gisho (成實論義疏)
Jōdōshinshu (淨土眞宗)
Kudara (Paikche) (百濟)
Ko Hosshi (嵩法師)
Kobō (弘法)
Koya (高野)
Kegon (華嚴)
Miidera (三井寺)
Nichiren (日蓮)
Nara (奈良)
Prince Shotoku (聖德太子)
Shingon (眞言)
Shu Hosshi (宗法師)
Tempyo (天平)
Tendai (天台)
Zen (禪)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXIV. — ĀVUKANA (Ceylan). Buddha géant (Ve s.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mahāyānism in Ceylon

by

Dr. S. PARANAVITANA,

Research Professor of Archaeology in the University of Ceylon.

1. From the Chronicles

VAITULYAS.

This first traces of Mahāyānism [1] seem to have been evident in Ceylon in the reign of King Voharaka-Tissa (209-231 A.D.) when the heretical sect known as Vetullas (Vaitulyas) are noticed in the Chronicles. This was not long after Mahāyānist doctrines were given their form by Nāgārjuna. The researches of the scholars Kern and Mironov have shown that *Vaitulya-sūtra* is the same as *Vaipulya-sūtra* which is one of the commonest names of the Mahāyānist scriptures. Mironov has, in fact, adduced evidence from Chinese sources to show that the term Vaitulya is older than Vaipulya. According there is hardly any reason to question the identification of the Vaitulyas in Ceylon with the Mahāyānists. From Buddhaghosa's Commentary to the *Kathāvatthu* the Vaitulyas upheld the views that :

(1) Śākyamuni was not really born in the world of men, that he remained in the Tuṣita heaven, and only sent a phantom of himself to the world, and,

1. This is the summary made by one of our collaborators of an article which appeared in Vol. II (Part 1) of the *Ceylon Journal of Science*, Section G. The author, Dr. S. Paranavitana, is now Research Professor of Archaeology in the University of Ceylon. Important evidence has come to light since the article was published on 31st December, 1928 ; but it has not been used here for reasons which are evident. The chronology however has been brought into line with the later researches of the author himself and of Dr. G. C. Mendis, sometime Reader in History in the University of Ceylon.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(2) the Buddha did not himself preach the Law, that Ānanda preached it.

These doctrines find their parallel in Mahāyāna works such as the *Saddharmapuṇḍarīka*.

The Vaitulyas were possibly known in Ceylon earlier, but probably became sufficiently influential in the time of the above-mentioned king. For the orthodox Mahāvihāra was now attracted to take notice of them. They were suppressed for the time.

Forty years later, however, they again gave trouble to the orthodox fraternity. They were led by an Indian monk by the name of Saṅghamitta who won the favour of King Mahāsena (275-301 A.D.). Under his influence the king even destroyed some the Mahāvihāra buildings, including the famous Lohapāsāda (Brazen Palace, the uposatha-house) and with their spoil embellished the Abhayagiri Vihāra. Ultimately the king was won over to orthodoxy and the other received a setback.

DHARMMADHĀTU.

In the time of Silākāla (518-531 A.D.) there were introduced other doctrines which the *Mahāvaṃsa* has described thus :

« *In the twelfth year (of his reign) a young merchant who had betaken himself from here to Kāsipura brought hither from there the* (book) *Dharmmadhātu. The King was incapable of distinguishing truth from falsehood as the moth which flies to the lamp it takes for gold, when he saw it, believing it to be the true doctrine of the Buddha received it with ceremony. He showed it reverence and honour and placed it in a house not far from the royal palace. Every year he was wont to take it over the Jetavania-vihāra and there to arrange a festival which he made into a permanent institution, regarding this as a blessing for all beings.* »

The 13th century Sinhalese work *Nikāya Saṃgraha* supplements the above, giving Pūrṇa as the merchant's name and stating that the *Dharmmadhātu* was a *Vaitulya-sūtra*. It also connects the monks of Abhayagiri with the honours paid to the book.

Silākāla in his young days had been a Sāmaṇera in Bodh-Gayā and had probably some sympathy towards doctrines which came from the land of his early exile. Although the title *Dharmmadhātu* as such may not be found elsewhere identically in this form, the word itself is synonymous with Dharmakāya, the first of the three bodies of the Buddha according to the Mahāyānist Trikāya doctrine. This doctrine was not unknown in mediaeval Ceylon ; there is evidence that, in the 10th century, a book named *Dharmmadhātu* was known and held in high esteem. There is hardly any doubt that the *Vaitulya-sūtra* introduced in this king's reign was a treatise dealing with the Three Bodies of the Buddha.

The doctrines seem to have flourished till the reign of Aggabodhi I (571-604 A.D.). It is then recorded that an elder named Jotipāla had refuted them in public disputation. The dissenters were led by the fraternities of Abhayagiri and Jetavana. After some years, says the *Nikāya Saṃgraha*, « *the monks of the two Nikāyas dismissed pride and lived in*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

submission to the monks of the Mahāvihāra. » It is also said that the heretical teachings, however, had a following among the ignorant people — from which it may be presumed that they were considerably in vogue among the masses.

About this time there is also evidence from Chinese writings. Hiuen-tsang says that the monks of the Mahāvihāra were opposed to the Great Vehicle while those of Abhayagiri studied both Vehicles and widely diffused the *Tripiṭakas*. I-Tsing, on the other hand, says that in the Sinhalese island all belong to the Ārya-Sthaviranikāya and the Ārya-Mahāsāṃghika is rejected.

VĀJIRIYAVĀDA.

In the reign of Sena I (833-853 A.D.) the heretical Vājiriyavāda was introduced. The *Nikāya Saṃgraha* described it in this manner. « *During his reign an ascetic of the Vajraparvata Nikāya, clad in the robes of a priest, came to this country from Daṃbadiva and lived in the dwelling called Vīrāṅkura. Having presented fifteen* kalandas *of gold which he had brought to the cook of the royal household, Girivase Sen by name, he got him to sound his praises to the king, who, hearing of his virtues, just as the grasshopper leaps into the fire taking it for gold, went to the ascetic and being impressed with his secret discourse, which he called a confidential teaching, accepted the false Vājiriya doctrines, and abandoning the true doctrines, such as the* Ratnasūtra, *which shine forth in power extending over a 100,000 crores of worlds, he by reason of his embracing these false doctrines fled from the place he lived in, and giving up the city to the Tamils went to Polonnaruva, and died there.* »

As conjectured by Sir Chas. Eliot (*Hinduism and Buddhism*, Vol. III) the Vājiriyas seem to be identical with the Vajrayānists who then flourished in Eastern India and were exponents of the worst phases of Tāntrism. Vajraparvata monastery their centre has not yet been identified, but was probably in the same part of India. The *Gūḍhavinaya* (Secret Vinaya) is said to have been composed by the Vājiriyavādins and, in the passage quoted above, they seem to have described their writings as Secret Teachings. It is well-known that the Vajrayānists often used very enigmatic language in their writings and some of their principal scriptures were known by such titles as *Tathāgathaguhyaka*.

RATNAKŪṬA SŪTRAS.

The *Ratnakūṭa sūtras* and other writings of the Mahāyānists were introduced about this time. It may be mentioned that the *Ratnakūṭa* is the second of the seven classes into which the Mahāyāna sūtras of the Chinese Canon are subdivided.

A BLUE-ROBED TĀNTRIC SECT.

It seems to have been about this time that the Nīlapaṭa-darśana heresy appeared in the country. The followers of it appear to have born

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

blue robes and practised extreme forms of Tāntrism. Blue seems to have been a colour favoured by the Tāntrists, the word « Nil-Sādhana », according to Avalon, being a name for Tāntric practices.

Cessation of New Cults From India.

From the mid-9th century until the early 11th the Chronicles make no mention of Vaitulyas or any other heretical sects. But a study of the religious monuments of this period reveals that they did flourish. No new schools of Buddhism were introduced from India where the religion was now pursuing a downward course and what was introduced from India hereafter was mainly confined to the Purānic forms of Hindu belief, which was reflected on the faith of the masses; the process is still going on. On the other hand the traces of Mahāyānistic beliefs and practices which we shall come across in Ceylon in the later centuries were local developments of the cults which had already been introduced.

In the 11th century Buddhism was at a low ebb so that monks from Burma had to be invited to continue the line of spiritual succession in the country. Apparently a certain section of the clergy seems still to have adhered to the Mahāyānist doctrines. In the 12th century under King Parakramabahu I a synod had to be summoned to purify the faith; the heretical elements were removed and the church was unified. One consequence of this was the disappearance, as a separate sect, of the monks of Abhayagiri who had been notorious for their readiness to accept unorthodox teachings; for over a millenium this sect had an important part in Ceylon's Buddhist history. But some of the principal colleges of this institution flourished till the advent of the Portuguese in the 16th century.

Chronological Affinities With India.

Such are the chronicled notices of a professedly Mahāyānist character. The periods in which the Vaitulyas were strong synchronized with the dates assigned to some of the noteworthy developments of Mahāyānism in India. The first mention of their doctrines comes shortly after the time of Nāgārjuna; Saṅghamitra's activities in Ceylon fall roughly into the period assigned to Asaṅga and Vasubandhu, both great Mahāyāna authors. Quite in keeping with the trend of development due to the Yogācāra School which came into being at the time, and the introduction of magical practices into the Buddhist system for which Asaṅga is believed to have been responsible, Saṅghamitra is described as having been « *versed in the teachings concerning the exorcism of spirits, and so forth.* » When we hear of the Vaitulyas again in the 6th century it was during another great period of Mahāyānist literary activity, characterized by the importance which Buddhists gave to logic, the celebrated masters of this study, Diṅnāga and Dharmakīrti, being ascribed to the same century. Mahāyānists seem to have followed in Ceylon the same lines of public disputation

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

on religious topics as noted in India by Hiuen-tsang and are mentioned as having been worsted in argument by the champions of the orthodox school. The last chronicled notice of heretics falls within the 9th century, the period of Vajrayāna or Mantrayāna. Thus the principal revolutionary movements in Indian religious thought made their influence felt on Ceylon.

Ceylon, too, seems to have produced Mahāyānist writers of some note. S. Beal thought that Deva (or Āryadeva), a Mahāyāna teacher of great reputation called one of « *the four suns that illuminated the world* » was either born, or dwelt, in Ceylon ; Nanjio, however, disagreed. The latter mentions a monk of Ceylon (Sh-tsz-kwo or the Country of the Lion) named Saṅghavarman (San-kie-poh-mi) who translated into Chinese an extract from the *Vinaya* of the Mahīśāsakas who, though not themselves Mahāyānists, professed doctrines closer to them than those of the Theravādins ; their doctrines are preserved in Mahāyānist countries. According to some, Amogha (Pu-kung) the eminent Tāntrist was a native of Ceylon. He went to China in 719 A.D. and revisited India and Ceylon twenty-two years later ; it was in Ceylon that he elaborated his doctrines.

2. Epigraphical Evidence

The earliest inscription connected with Mahāyānism in the country is a long but very fragmentary one on a rock a few feet below Mihintale hill. The characters are of the 8th century and closely resemble Grantha. It consists of a Sanskrit hymn in praise of the Buddha in one of which is a reference to the Nirmāṇakāya. In another verse occurs *Sambho...*, evidently to be completed as Sambhogakāya. Thus we have two of the three bodies of the Buddha, according to the Mahāyānist Trikāya doctrine which is purely theistic in principle. The third is *Dharmmadhātu* (Body of the Law) or *Dharmmakāya*, the essence of all the Buddhas. The former word is not unknown in Pāli literature in the sense of « the eternal truth », but the other two are totally unknown in the sense in which they are used by the Mahāyānists. A further touch to the Mahāyānist nature of this inscription may be found in the name of the Bhikṣu, the author of the hymn, who is drescribed as « *a mine of Bodhisasattva virtues* », as well as in the use of the Sanskrit language.

Copper votive tablets with Sanskrit inscriptions of the 9th century, also found at Mihintale, come next in point of time. It is not yet possible to identify these fragments with any of the published Mahāyāna texts but, as supported by Dr. Lüders to whom they were shown, the Mahāyāna character of the sentiments expressed in them need not be doubted. Similar plaques of the period, but with somewhat different inscriptions, were found at Vijayārāma in Anurādhapura. Containing invocations to Tārā, the Bodhisattvas Avalokiteśvara (Mahākarūṇa) and Ākāśagarbha, the Buddhas Śikhin and Gaganabuddha, abounding in mystic syllables like *Om, Kili Kili, Huru Huru, Svāhā*, they represent a very advanced

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

stage of the Tāntric cult and show that the Mahāyāna gods and goddesses were objects of popular adoration in the 9th century.

These plaques show that Ceylon Buddhists, especially those with Mahāyāna learnings, had the practice of depositing in Chaityas metal plates with short extracts from Sanskrit Buddhist writings. According to the *Saddharmma-ratnākara* there was a Dhamma-cetiya among the five kinds of *stūpas* and it probably was one where such texts were enshrined. To the average man's mind the Dharmmakāya must have been represented by the written words of the Buddha ; fragments of them would be very well called *Dharmmadhātu* and enshrined in place of bodily relics of which there must have been a restricted supply. It is probable that this extension of the veneration, at first paid to bodily relics, to metal fragments inscribed with words attributed to the Buddha, was due to the influence of the Mahāyāna conception of the Three Bodies.

At Puliyankulam (ancient Pubbārāma) monastery near Anurādhapura were found two inscribed weathered slabs, one of which mentions a benefaction made for the daily supply of rice to a person who had daily to perform something connected with the *Dharmmadhātu*. The record of the other, too, has this same word. It has already been mentioned that it signifies a *Vaipulya sūtra* (Mahāyāna text) and there is little doubt that the two records refer to this Mahāyāna text. A third slab inscription here mentions that the monastery was connected with Abhayagiri which, as mentioned, was noted for heterodox leanings. The book *Dharmmadhātu* is referred to in a 10th century bronze label from Anurādhapura. Nāgarī script occurs in a part of it, the system introduced about the 9th century having probably been due to the Vājiriyavādins (Vajrayānists). Another copper plate from Anurādhapura of the same period contains an inscription which may be read as : *Oṁ Vajrāti* (or-*ni*) *kṣa* (?) *raṁ* which is evidently a mantra addressed to a Tāntric deity. The word *Vajrā* as the first member of the compound reveals the Tāntric character, although information is not known in regard to a Mahāyāna deity with the name Vajrānīkṣa or Vajrātīkṣa.

Large numbers of clay votive tablets with Nāgarī legends have been found in different localities and in three of them could be read *Namo Bhagavate* (in the first line) and *Hāpaya Pāra, Pāra Svāhā* (in the last two lines) — evidently a Tāntric charm. It is likely, from the Nāgarī character and the mystic syllable *Svāhā* which occurs in several, that they were in use among the followers of the Mahāyāna system. According to Foucher the tablets, mere balls, were mementoes and *ex votos* and could be picked up even in the peninsula of Malacca and in Annam.

IMAGES.

Several Mahāyānist images, some dated to between the 8th and the 9th centuries, have been noticed by Dr. Ananda Coomaraswamy. Among them were the representations of Avalokiteśvara (one with Amitābha in

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the headdress), Vajrapāṇi and Kuvera (Jambhala). Some of these are in the country and others in Boston (U.S.A.) and the Britsh Museum. Among other representations locally found is a likely Avalokiteśvara–Tārā relief at Vijayarama, Anurādhapura, where copper plaques with invocations to this pair have been found. A colossal Avalokiteśvara sculpture exists at Weligama on the south coast; it has the Dhyāni Buddha Amitābha in the headdress, holds a lotus in one hand and is attired like a king. The local traditions make out that it is a foreign king who was cured of leprosy by a physician and this seems to preserve, in a distorted way, the attribute of Siṁhanāda Lokeśvara as the curer of diseases, more especially of leprosy. Another tradition calls it the god Nātha whose origin will be discussed below.

The most remarkable Mahāyāna sculptures are found in high relief at Buduruvagala, near Wellawaya in Uva Province. They are a group of three on each side of a central Buddha which is nearly 50 ft. high. The trio on the Buddha's proper right shows Avalokita in the middle; he has the Dhyāni Buddha Amitābha in the headdress. The hands are in the attitude of *kaṭakahasta* as described in Gopinatha Rao's *Elements of Hindu Iconography*. He is attended on the right by a female holding, in her right hand which hangs down by her side, something resembling an unblown lotus or a fruit. If the Bodhisattva by whom she is, be identified as Avalokita, then she may represent Tārā. The other figure is a male one and cannot be identified, from any known attributes. Avalokita in Buddhist iconography is usually attended by Tārā on one side and, on the other, by Hayagrīva or Sudhanakumāra. The figure is not that of Hayagrīva as the horse's neck is not shown; therefore it may represent Sudhanakumāra. The three figures on the Buddha's left also have a Bodhisattva in the middle. As the triad of Buddha, Avalokita and Maitreya occurs very often in Buddhist iconography, we may identify it with Maitreya. On either side of him, is a male figure each who cannot be identified. One of them holds a double vajra in the right hand. The 9th century would not be too early a date for the sculptures.

In the *Journal of the Bengal Asiatic Society* (1915, p. 298 and Plate XX), Dr. J. Ph. Vogel published a Paper on a Mahāyānistic sculpture which came into the hands of a British soldier during the occupation of Kandy in 1815. It is a small slab with the Buddha in the centre, attended by Avalokiteśvara and Maitreya, and surrounded by seven other scenes from his life. Dr. Vogel opined that it is a work of the Magadha school of art dating from about the 11th century. It is important in demonstrating intercourse, at the time, with Mahāyāna Buddhists of Norh Eastern India.

The fame of some of the Mahāyānistic icons seems to have reached North India. In a manuscript from Nepāl written in Bengali 11th century script there are miniature paintings of Mahāyānist deities with inscriptions giving the names and titles. The following from Ceylon are included among them: «*Siṁhaladvīpe Dīpaṁkara ārisasthana* « the Bouddha Dī-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

paṃkara of Ceylon; what makes this icon a Mahāyānistic one is that the Buddha is attended on the right by Avalokiteśvara and on the left by Vajrapāṇi) ; another Buddha is named « *Siṃhaladvīpe Dīpaṃkara Abhaya-hasta* » (the Buddha Dīpaṃkara of Ceylon with hand in the *abhaya mudrā*) ; « *Siṃhaladvīpe Jambālaḥ* » (the god Jambhāla i.e. Kuvera of Ceylon) has ben already noted ; and « *Siṃhaladvīpe Ārogyaśāla Loka-nathaḥ* » (the Lokanātha, i.e. Avalokiteśvara of the hospital of Ceylon). The manuscript is now in Cambridge, England, and was utilized by M. Foucher (in *L'iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 15 ff.).

3. At The Present Day

Avalokiteśvara and Tārā.

It is generally believed that Avalokiteśvara is unknown to Buddhism as now practised, but as a matter of fact, he is still worshipped and under the name Nātha which has obscured his identity. There are numerous references to him in late mediaeval inscription and in the Sinhalese literature of the 15th century. The present tendency is to regard Nātha as only another name of Maitreya, but several inscriptions which mention them as two distinct personages are against it. The word Nātha (Lord) is a shortened form of Lokeśvara Nātha given in the extracts from these inscriptions and Lokeśvara is one of the most familiar among the many names of Avalokiteśvara. The 15th century Sinhalese poem *Tisara Sandeśa* (Swan's Message) has a stanza which describes the physical glory of a white image of Nātha as depicted in a shrine of the Buddha at Doravaka in Kegalle District ; the next verse is in praise of Tārā who, though not specifically called the śakti, must have been so understood in the context. No images precisely identifiable as Tārā's have been found but some of those commonly labelled Durgā and Pattini were unquestionably Tārās.

The Nātha or Avaloktieśvara cult seems to have been very popular in the 15th century and almost all the references in works date from the reign of Parakramabahu VI (1412-1467 A.D.) of Kotte. The principal centre of the cult was at Totagamuwa, the greatest seat of learning of the time which had Śrī Rāhula, the priestly poet and grammarian at its head. He himself was a devotee of the god, a worshipper of Mahāyāna Bodhi-sattvas and one given over to Tāntric magical practices. At Pepiliyana the deity received daily worship for which royal endowments had been provided. The god is mentioned in an inscription of King Bhuvanaikabahu V (14th century), at Sagama in Central Province as one who had helped a chieftain and his brother to achieve dominant success in the kingdom. The Vegiriya inscription (early 15th century) deals with the dedication of certain fields for daily offerings to Lokeśvara Nātha a fragmentary record at Gadaladeniya in the Central Province (mid-14th century) mentions Nātha and Metteyya (Maitreya) together, whilst the eighty-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

seventh and the one-hundredth chapters of the *Mahāvaṃsa* also names Nātha. The inscription of King Mahinda IV (956-572 A.C.) at Mihintale notes the shrines of Nayinda and of the goddess Miṇinā'. As there is so much evidence that Mahāyānistic beliefs prevailed at Mihintale at this period, it is reasonable to derive Nāyinda from Nāthendra (which can be etymologically equated with Nāgendra — the Lord Nātha) and take it as Avalokita. Miṇināl is mentioned immediately after Nāyinda and, if the latter is Avalokiteśvara, it is tempting to take the former as a local name of Tārā. Dr. Sten Konow has proved (in an article in the *Bihar and Orissa Research Journal*, Vol. XI) that « *Manipadme* » in « *Om Manipadme hum* » is the vocative of the name Maṇipadmā, one of the names of Tārā. One of the meanings of « *nāla* » is lotus flower, and the word could be used as a synonym for « *padma* ». Hence Maṇinālā (Sinhalese : Miṇināl) is equivalent to Maṇipadmā (i.e. Tārā).

The best known of the shrines to Avalokiteśvara at present in the country is the Nātha Devāle across the road from the Temple of the Tooth Relic in Kandy. Architecturally it is different from the other Buddhist buildings in the city and bears external resemblances to a Hindu shrine, but the Buddhist origin is quite clear from its *stūpa*-shaped dome. It is the city's earliest historical building now extant and dates from the 14th century at least. The image of the god is not exposed to public view and the ritual, which is conducted by Kapurālas (lay priests), is conducted with a certain mystery. Images of Nātha are not uncommon in Buddhist temples today, though the author is not in a position to describe this particular one as he has not seen it [1]. The god is generally attired as a king with a lotus in one hand and a figure of the Buddha on the forehead. During the time of the Kandyan kings the Nātha Devāle was one of great importance and one of the four devāles (Temples of the Gods) in the city. In the annual festival now conducted in connection with the Temple of the Tooth Relic it takes precedence next to the Tooth Relic.

An important ceremony connected with the inauguration of the Sinhalese kings used to be held at the Nātha Devāle. This was the rite of choosing a name and the putting on the regal sword. As most Kandyan institutions preserve old traditions and it was an article of faith the Abhayagiri monks (10th century) that every king of Ceylon was a Bodhisattva and as the epithet « *Bodhisattvāvatāra* » (incarnation of Bodhisattva) was applied to the late kings, it is probable that the ceremony mentioned above at the hands of the Bodhisattva Avalokiteśvara was an ancient custom.

Another important ceremony was performed here during the New Year celebrations. On this occasion « *the royal physicians had to superintend the preparation of a thousand small pots of the juices of wild medicinal plants at the Nātha Devāle, from whence, carefully covered*

1. Our collaborator was informed by the lay priest that the image has a Buddha in the headdress.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

and sealed they were sent to the palace and distributed with much ceremony to the other temples ». (Pridham : *Ceylon and its Dependencies*, Vol. X. p. 32). This practice reveals the view that Nātha like one form of Avalokiteśvara, was a god of healing. The image of Avalokita named « Lokanātha of the hospitals in Ceylon » shows that the god was worshipped for his healing activities.

The *Śāriputra*, a Sanskrit work on iconometry in use among the local image-makers, has a chapter containing *dhyānas* of the different deities. It appears from this that at the time the *dhyāna* of Nātha was composed the general characteristics of Avalokiteśvara had been attributed to Nātha e.g. holding the lotus in one hand and the Dhyāna Buddha on forehead.

The same work gives eight different forms of this deity which are interesting as showing the fusion which took place, in later times, of Hindu and Buddhist beliefs. They are Śiva Nātha, Brahma Nātha, Viṣṇu Nātha, Gaurī Nātha, Matsyendra Nātha, Bhadra Nātha, Bauddha Nātha, and Gana Nātha. From the descriptions of them one notices that Nātha or Lokeśvara was believed to be identical with all the members of the Hindu Trinity. Certain Buddhists also hold that Nātha is but another name for Śiva. His identification with Gaurī, the *śakti* of Śiva, the Supreme Brahma and Matsyendra Nātha is supported from a Nepalese verse-inscription of 1672 A.D. (*Indian Antiquary*, Vol. IX). The verse mentions Matsyendra Nātha as a form of Nātha and shows that in Nepāl he is considered a form of Avalokiteśvara, thus further supporting the identification of Nātha. The cult of Matsyendra Nātha appears to have been introduced into Nepāl in historical times and the god is not only popular in that country, although he does not seem to have originated there, but is also considered its guardian deity. Nevertheless his worship is not prevalent in any other Buddhist country, and he is also unknown to Brahmanism. Perhaps the knowledge of him in Ceylon was due to the Vajrayānists, the Vājiriyavādins of the writings. It is not possible to determine what is meant by Bauddha Nātha and Bhadra Nātha. But for the position of the hands, the description of the former in *Śāriputra* agrees with the Nepāl representation of the Ādi Buddha.

SAMANTABHADRA.

Saman or Sumana of Adam's Peak, included among the four guardian deities of Ceylon, may (to some extent) be identified with Samantabhadra, one of the eight principal Mahāyānist Bodhisattvas. He holds a prominent place in Chinese Buddhism where his colour is green and he rides on an elephant. This Ceylon god, too, rides on an elephant and the colour is *nil*, which is used for blue as well as green. In China too his abode is a sacred mount (Omei). The copy of the (non-extant) Saman Devāle inscription at Ratnapura, the principal seat of his cult, gives the god's

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

name as Lakṣamaṇa. He was one of the heroes of the *Rāmayāna* and the name must have been due to the Hinduising tendencies so marked in late mediaeval Ceylon Buddhism. The Hindus who found favour at the Sinhalese court evidently transformed most of the local deities into Hindu gods, and the addition of one syllable at the beginning of Saman's name would easily transform him to be the brother of Rāma [1].

UPULVAN.

This god is now considered to be the same as Viṣṇu but at the same time believed to be one of the future Bodhisattvas [2]. The merging of the popular local god Upulvan with Viṣṇu seems to have occurred not more than three or four centuries ago.

The principal seat of the deity is at Devundara in the Southern Province. Chinese pilgrims came to worship here and their benefactions were recorded by them in an inscription (of 1409 A.D.). Their veneration could be explained if the god was a local form of a Mahāyāna Bodhisattva, for the Chinese do not worship Viṣṇu.

When the Buddha was about to enter Nirvāṇa, He (according to the *Mahāvaṃsa*) summoned Sakka and requested him to ward off any evil which might overwhelm Vijaya who had just landed in Ceylon, where the Buddha foresaw that His religion would be glorified in the future years. Sakka entrusted his task to Upulvan who, with holy water, protected the prince from the machinations of the she-demons. In the *Karaṇḍavyūha* version of Siṃhala, Upulvan's part is performed by Avalokiteśvara ; this would imply that Upulvan is a local name for the other. The epithet « *Kihiräli* » (or *Kīräli* ») very often applied to Upulvan is corrupted from the two words « *Kihiri-lī* », and means Khadira wood out of which several images of the god are mentioned as having been made. The wood (also known as Kaira) was sacred to Avalokita and Tārā. But the colour of Upulvan presents a difficulty. Avalokita is painted white except in Nepāl where he is sometimes red.

4. Pāli Work on Ten Bodhisattvas

An almost unknown Pāli work named *Daśa-bodhisattuppatti-kathā* extant in the country gives the antecedents and the future of the ten particular Bodhisattvas and the manner in which they met Gautama Buddha. Its author, by putting the narrative to the mouth of the Buddha, tries to pass off the work as a Sutta. It is well-known that Mahāyānists, whenever they wanted to propound any new doctrines however much

1. A Memoir by Dr. Paranavitana on *The God of Adam's Peak* has since been published by *Artibus Asiae*, Ascona, Switzerland.
2. Dr. Paranavitana has since exhaustively dealt with Upulvan in the *Archaeological Survey of Ceylon*, Memoir VI.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

these might have been against the spirit of early Buddhism, did not hesitate to put words into the Buddha's mouth and to invent the places and occasions of their discourses. This was particularly obnoxious to the Theravādins who did not add any Suttas to the *Tripiṭaka*, at least after the scriptures had been commented upon by Buddhaghosa. Since this special work was not included in the Canon it must be later than Buddhaghosa, and the narrative was fathered on the Buddha because the author was not one of orthodox views. Perhaps the work is of Mahāyāna influence and origin, and was composed when the people who were familiar with Mahāyāna doctrines were hankering after more Bodhisattvas than allowed in Theravāda. The Ten Bodhisattvas, except Maitreya, have nothing in common with their Mahāyāna types. It thus seems as if an effort had been made by Theravādins to counteract heretical influences by adopting the opponents' weapons. Ten Bodhisattvas, Maitreya included, are stated to occur in a Burmese manuscript and an old Siamese inscription respectively by Minayeff and Chas. Eliott.

5. Sanskrit Buddhist Writings

A large number of heretical works, almost all apparently in Sanskrit and Mahāyānist or Tāntric, was known to the author of *Nikāya Saṃgraha* towards the close of the 14th century. The titles of these books are : *Varṇṇapiṭaka*, of the Hemavatas, *Aṅgulimālapiṭaka* of the Rājagirikas, *Gūḍha Vessaṇṭara* of the Siddhārthakas, *Rāṣṭrapālagarjjita* of the Pūrvvaśailīyas, *Ālavaka garjjita* of the Aparaśailīyas, *Gūḍhavinaya*, *Māyājālatantra*, *Samājattanta Mahāsamayatattva tantra*, *Tattvsaṃgraha tantra*, *Bhūtacāmara tantra*, *Vajrāṃṛta tantra*, *Cakrasṃvaratantra*, *Dvādaśacakra tantra*, *Bherukādbhūta tantra*, *Mahāmāyā tantra*, *Padaniḥkṣepa tantra*, *Catuṣpiṣṭa tantra*, *Parāmardda tantra*, *Māriyudbhava tantra*, *Sarvvabuddha tantra*, *Sarvvaguhya tantra*, *Samuccaya tantra*, *Marīci kalpa*, *Herambha Kalpa*, *Trisamaya kalpa*, *Rājakalpa*, *Vajragandhārakalpa*, *Marīcīguhya Kalpa*, *Suddhasamuccaya Kalpa*, *Māyāmarīcī Kalpa* (n°s 6-31 all composed by the sect called the Vajraparvatavāsins, i.e. the Vajrayānists), *Vaitulyapiṭaka* of the Vaitulyavādins, *Ratnakūṭa Sūtras* of the Āndhrakas and *Akṣarasāriyasūtra* of the Mahāsāṃghikas.

Of these, *Rāṣṭrapālagarjjita* is perhaps the same as *Rāṣṭrapālaparipṛcha* published by L. Finot in the *Bibliotheca Buddhica* Series and *Aṅgulimāla garjjita* might be identical with the work named *Aṅgulimālika* quoted in the *Śikṣāsamuccaya*. *Cakrasaṃvaratantra* and *Mahāmaya tantra* may be compared with *Cakrasaṃvaratantrāja* and *Mahāmaya Sadhana* ascribed in the Tibetan *Tangyur* to Indrabhuti, the founder of the Vajrayâna school.

Trisamaya kalpa in our list and *Trisamayarāja* quoted by Śāntideva were perhaps the same work. As regards *Bherukādbhūta tantra* and

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Samuccaya tantra it may be mentioned that *Bherukā* and *Samuccaya* are names of two Mahāyānist goddesses appearing in Nepalese writings, and the *dhāraṇī* charm called *Vajragāndhārī* may be compared with our *Vajragandhārakalpa*. The *Ratnakūta Sūtras* have already been commented upon. The other names cannot be traced in lists of Sanskrit Buddhist literature available ; but only a small portion of this literature has been preserved and possibly these works may be found in Chinese and Tibetan translations. Besides the *tantras*, the Mahāyāna charms called the *Dhāraṇīs* seem to have been known in Ceylon. In the palace that Parakramabahu I (1153-1186 A.D.) built at Polonnaruva, a special chamber called Dhāraṇīghara was set apart for the recital of *mantras*.

The grammatical and other works of Candragomin were studied in Ceylon during the mediaeval period and the *Jātakamālā* of Āryaśūra seems to have been widely known. The author of the Pāli *Hatthavanagallavaṃsa* has drawn inspiration from that work for a considerable number of verses in his composition. In the Sinhalese *Saddharmālaṃkāra*, the first story of the *Jātakamālā*, which is not included in the Pāli *Jātaka* collection, is given in detail and this story is, in fact, known to almost every Buddhist in Ceylon. Another such story, the *Maitribala Jātaka*, is illustrated among the 12th century frescoes of the Northern Temple at Polonnaruva. The Sinhalese work *Dharmmapradīpikā* of Guruḷugomi, an author who flourished somewhere in the 13th century, quotes several verses from the work of Āryaśūra. The *Jātakamālā*, it is true, cannot be called a Mahāyāna work ; but it is held in high esteem by the Mahāyānists. Guruḷugomi has also quoted two verses from the *Bodhicaryāvatāra*, which is decidedly Mahāyāna in its contents. But the particular verses quoted contain nothing to which the orhodox Buddhists of Ceylon could have raised any objection. However, it is interesting to show that Śāntideva's work was known and studied in Ceylon till at least the 13th century. The author of the 13th century *Pūjāvaliya* also appears to have come under the influence of the Mahāyāna teachings. In the introductory chapter of his work, he has a rather long argument to establish that it is only the state of a Bodhisattva that is worth striving for and the attainment of Nirvāṇa by being an arhat or a *pratyekabuddha* should not be one's aim.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

XI

Situation

Face aux Trois Refuges

Le Bouddha et l'intuition de l'Universel

Buddha, le Tathāgata

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXV. — CAMBODGE. Prajñāpāramitā (XIIe - XIIIe s.). *Musée Guimet.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Face aux Trois Refuges

Quelques aspects d'une conversion au Buddhisme

par

Śramaṇerī DHARMARAKṢITĀ

I

Une conversion religieuse est l'un des aspects les plus complexes de la psychologie. Nulle interprétation générale n'en rend compte, pas même le nouveau *credo* du converti. Chaque conversion est unique comme chaque « *moi-ici-maintenant* » (Heidegger). Sans parler du caractère, de l'éducation, des possibilités intellectuelles et spirituelles du sujet, trois types de conversion sont possibles :

1° passage de l'a-religieux ou de l'anti-religieux ou de l'incrédulité dans un conformisme, voire même au sein d'une hypocrisie sociale, à l'adhésion ;

2° passage d'un stade religieux informe et presque inconscient mais sincère, impliquant donc crédulité et faible croyance plutôt que foi, à la connaissance, à la foi, à la vie ;

3° passage d'une foi pleinement éveillée et consciente en une tradition dogmatique, à l'acceptation d'une autre foi et d'autres dogmes, à l'issue d'une « crise » d'ordre métaphysique ou historique. En Christianisme ce serait : Saint Paul, Thérèse d'Avila et, plus tard, le Cardinal Newman. Saint Paul jeté à terre, ne sachant plus s'il est *en lui-même* ou *hors de lui-même*. La conversion *in se* ne pose pas de problème : Dieu réduit à néant — néant positif et suprême — le converti. Thérèse d'Avila d'abord réluctante, puis prenant vite et fermement le choix de la perfection (il s'agissait pour elle d'une réforme de la vie, donc de l'action, donc de la volonté). Le Cardinal Newman retient dix-huit ans l'impulsion initiale vers une lumière que ternirait tout élan émotif. L'autobiographie tient en ces mots : « *Je n'ai jamais péché contre la lumière.* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Une conversion au Buddhisme, pour un chrétien, a quelque chance de relever du troisième ordre ; le Buddhisme en appelle fort peu à l'affectivité, au « choc ». On peut remarquer que certains convertis, excellents buddhistes lorsqu'ils ont étudié la Doctrine et l'ont vécue, doivent leur conversion à des motifs assez extérieurs au Buddhisme, ou très secondaires : attrait de la paix buddhique, de la tolérance buddhique, appréciation d'une religion *soi-disant* sans dogmes et d'une Communauté sans Eglise et sans Pape — accent mis sur une parole isolée du Buddha, telle que : « *Soyez à vous-même votre propre flambeau* » (qui, prise séparément et comme représentant le Buddhisme, n'en est qu'une caricature ou une trahison). Certaines erreurs fondamentales sur le Buddhisme peuvent être à l'origine d'une conversion et rectifiées ensuite : par exemple l'Enseignement du Buddha pris soit pour un rationalisme (au sens moderne et philosophique du terme), soit pour une doctrine de non-violence au sens gandhien, alors que la non-violence est une *conséquence* pratique de certains aspects de la morale buddhique en général et plus particulièrement du développement mahāyāniste, mais ne constitue nullement un des principes fondamentaux de la Doctrine, pas plus qu'elle n'est absolue. Ces accès indirects au cœur de la Doctrine s'expliquent aisément. En premier lieu, il est souvent difficile à l'Occidental d'embrasser tout le *background* philosophique, culturel et religieux, ainsi que *l'échelle des valeurs* d'un système aussi vaste et lourd de pensée que le Buddhisme. En second lieu, pas plus que le baptême ne consomme un chrétien en parfaite charité, la prise du Refuge ne fait d'un buddhiste un buddha. La Connaissance de la Vérité Suprême, et chaque progrès vers elle, sont un fruit du Refuge et de la pratique buddhiques.

L'auteur de ces lignes ne relatera pas en détail sa venue au Buddhisme (1). Ce qui l'a séparée d'un Catholicisme conscient et vécu autant que le peut l'humaine faiblesse demanderait des pages de discussion théologique d'une part, l'exposition d'une zone trop intime de la conscience, d'autre part. Qu'il me suffise de dire que les difficultés ont porté sur le support grec de l'édifice (problème de théologie « naturelle ») et sur l'Incarnation. Je tiens aussi à ne laisser aucun doute quant au respect et à la gratitude que je conserve à l'égard de l'Eglise. Il va sans dire que la séparation fut et reste douloureuse. Elle s'est imposée au nom de la véracité. Mais ce qui apparaissait comme une plus pure lumière, et comme la Vérité, avait le tranchant du glaive dont il est parlé dans l'Evangile. Un tel respect, un tel témoignage, sont le contraire du syncrétisme. Pour un chrétien, il n'y a pas de compromis possible ; pour un buddhiste moins encore, si l'on peut dire. Les « Traditions » religieuses se développent sur des *plans parallèles qui ne se rencontrent pas, si loin qu'on les prolonge* (2). La fausse symbolique comparée et les rapprochements historiques — qui souvent, à l'épreuve, se révèlent pseudo-historiques — ne servent ni les Sciences religieuses, ni la spiritualité.

---

(1) Cf. *Mahabodhi Journal* (July, 1954) et *La Pensée bouddhique* (Vol. V, N° 3, Juillet 1954).

(2) Les hommes peuvent se rencontrer dans la tolérance, le respect, le sens de l'« autre », l'amour — mais *foi* ou *doctrine* sont des concepts impliquant pureté et séparation.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Un tel principe devait me protéger contre les tentations de l'Inde moderne en matière religieuse. J'ai vécu quatre ans dans l'Inde, à l'indienne, en milieu indien, après de sérieuses études d'indologie. J'aime l'Inde. Ses valeurs religieuses traditionnelles et culturelles restent au cœur de son orthodoxie hindouiste la plus stricte. Qu'il me soit également permis de ne pas m'étendre sur les motifs qui m'ont éloignée des fortes séductions *intellectuelles* de l'*Advaita-Vedānta* de Śaṅkarācārya : on ne peut, en quelques lignes, confronter les sommets de la pensée. Je dirai seulement qu'au plan vital, mon enthousiasme d'indianiste s'est trouvé quelque peu atténué, n'ayant pas eu la chance de rencontrer dans l'Inde la pratique intégrale du non-dualisme. Cette absence même est peut-être le fruit rigoureusement logique d'une dialectique où la vie n'a pas place.

*
* *

Le « comment » et le « pourquoi » de ma conversion au Buddhisme sont indissociables car le Buddhisme est vivant.

Dans la mesure où *France-Asie* intéresse les lecteurs de l'Extrême-Asie, et particulièrement les Cambodgiens, c'est avec la conscience d'une dette de gratitude que je tenterai la relation du « choc » initial, complètement différent d'un choc affectif, qui tourna mon visage vers la face sereine du Buddha.

Comme « ouverte » par la méditation chrétienne, par une certaine ascèse, par une grande habitude de la solitude dans la nature aussi bien que dans une foule, j'ignorais tout de la pensée indienne — n'étaient les immenses mouvements contemporains de Gandhi et de Tagore — quand un appendice du *Bilan de l'Histoire* de René Grousset m'apprit l'existence du Musée Guimet. Revenant de plusieurs mois de solitude en Haute Provence, j'entrai, un après-midi d'automne, très en dilettante, dans la grande Salle khmère. Frontons et linteaux restaient muets pour le non-initié, mais dès le premier pas dans la salle, un silence d'une qualité, d'une nature inconnues m'envahit. A droite, quelques « ronde-bosses » pré-angkoréennes. Une statue du Buddha : intéressante. Puis, machinalement, comme trop souvent hélas au cours d'une visite de Musée, mon regard tomba sur la suivante. Avant même de la « voir », il me sembla que tout mon être était déraciné, sans secousse ni brisure, mais comme arraché par l'action d'une force inouïe. Nulle émotion esthétique (les bustes de la Salle du Bāvon, sont, d'après moi, incomparablement plus beaux au plan esthétique). Nulle émotion religieuse ou « mystique » au sens vulgaire du terme. Une *certitude* soudaine, absolue : mon esprit demande ce qu'exprime cette face, comme la plante demande le soleil. En même temps, une expérience étonnante au plan de la volonté : la certitude intérieure m'était donnée que certaines luttes morales et spirituelles où s'épuisait ma jeunesse étaient révolues, parce qu'à ce moment précis m'était comme donnée la maîtrise de la volonté. Les années devaient vérifier l'authenticité de cette intuition. Tout cela fut plus rapide que les mots. Alors, comme en un éveil, je vis la Face du Buddha.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Un travail profond, immédiat, inexplicable parce que de l'ordre de la Réalité Suprême — *paramārtha satya* — s'effectuait dans tout mon être. Si le Buddhisme, même celui du Sud, tellement soucieux de retirer l'esprit de toute marque, de tout support *alakṣana, nirālambana*, a pris la peine de sculpter ou de peindre des images, des symboles, ce n'est pas, comme on l'a trop souvent expliqué, par condescendance à une religiosité populaire assoiffée de culte sensible et incapable de s'élever à la méditation pure. C'est que le symbole, lorsqu'il est *connu*, implique un message qui n'a nulle commune mesure avec lui. C'est comme un signe algébrique, clé de tout un problème — un mode de connaissance plus direct, plus complet que toute expérience sensible, déduction ou induction. Loin d'être une imagerie populaire, sa compréhension dépend de la sensibilité intellectuelle et spirituelle du sujet, de sa familiarité avec la pureté d'une tradition. Au Tibet, c'est parmi les *lamas* rompus aux durs labeurs de la logique buddhique qu'on trouve les réactions les plus riches et les plus subtiles devant les images et les signes. Remarquons qu'il ne s'agit ici ni d'esthétique, moins encore de réalisme. L'esthétique suit le symbole s'il est authentique. Le réalisme est exclu. Un signe fâcheux de la décadence des temps est la tendance à l'imagerie pieuse du Buddhisme du Sud (exacte réplique de l'imagerie « Saint Sulpice » chrétienne qui touche heureusement, en France, à ses derniers jours). Une telle imagerie ignore tout du *saddhāna*, réalisation spirituelle à travers le signe ; ne pouvant plus accéder à ce haut degré d'abstraction et de pureté, elle en appelle à l'imagination historique, à l'émotivité, en tentant de retracer des scènes dites « exactes » de la vie du Buddha. Elle prend grand soin, par exemple, de réduire le corps du Maître à l'anatomie commune, supprimant du coup, par simple ignorance et incompréhension, toutes les possibilités de méditation qu'offrait le *Mahāpuruṣa*, les marques du *Cakravartin* reconnues par le canon pāli. Le Buddha khmèr, venu après tant de siècles (IXe-Xe siècles de notre ère) dans l'ombre studieuse et presque religieuse du Musée Guimet, pouvait modifier la pensée au-delà du temps et de l'espace, parce qu'il portait dans le bronze la pureté et la totalité d'une tradition.

Une telle expérience ne suffirait pas à une « conversion ». Je n'y songeai pas même, ne préjugeai de rien, étudiai. Le *Milindapañha*, le *Saddharma-puṇḍarīka*, le *Visuddhimagga*, firent grande impression sur mon esprit — plus peut-être que les *Nikāya*. Mais c'est surtout l'*Abhidharmakośa* de Vasubhandu, expliqué à l'Ecole des Hautes Etudes, qui me marqua définitivement, ainsi qu'une approche de la doctrine Mādhyamika.

Lorsqu'après plusieurs années d'études intensives et de douloureuse expectation, il me fut impossible de me considérer plus longtemps comme un membre de l'Eglise catholique, au nom même du respect de la Doctrine chrétienne et de la véracité, je n'étais pas encore buddhiste.

Deux ans d'activité universitaire et archéologique, dans l'Inde, renforcèrent mon attrait pour la terre indienne, pour le peuple indien, ma curiosité intellectuelle envers l'inépuisable richesse de la culture sans-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

krite, mon enthousiasme pour le passé artistique, mais toute attirance religieuse personnelle vers l'Hindouisme avait cessé. Ma sensibilité religieuse désirait la réalité de la vie buddhique. Un premier contact avec le Buddhisme tibétain au Sikhim, puis un séjour à Ceylan, mirent fin à mes dernières reluctances. Rapidement, la prise du Triple Refuge ne me fut plus suffisante ; je désirais entrer pleinement dans la vie buddhique, c'est-à-dire dans l'état monastique. Les circonstances me firent d'abord recevoir la robe jaune d'*anagārika* dans le Bouddhisme du Sud. Toutefois, bien que l'unité, ou mieux l'unicité du Bouddhisme soit pour moi matière indiscutable, la diversité règne au sein de cette unité, répondant aux divers types de cultures, de civilisations et aux particularités psychologiques de l'humaine nature. Le Buddha avait, par excellence, l'intelligence des types humains et son Enseignement répondait toujours à la question présente et unique dans l'universalité, et hors du Temps (1). La *Prajñāpāramitā* et la doctrine de Nāgārjuna répondant, plus que toute autre Ecole, à la fois à mon aspiration intérieure et à mon exigence métaphysique, je désirais appartenir au Mahāyāna qui, au Nepāl, en Chine et au Tibet, a un *Saṅgha* féminin validement ordonné. J'eus le grand privilège d'être acceptée comme *śramaṇerī* dans une des écoles mahāyānistes.

II

Le converti au Buddhisme est semblable au pèlerin en marche vers le grand *stūpa* de Bārābudur ou vers le temple d'Angkor. Si grandiose que soit la perspective offerte à son regard, elle ne lui révèle rien de l'intérieur du temple. Le converti croit savoir. Il croit projeter sa personnalité dans une nouvelle structure mentale. Passé le seuil, il se voit mort ou destiné à mourir, même à l'évidence intellectuelle qui détermina sa conversion. Il n'est pas de commune mesure entre l'intuition première, exaltante, et l'adaptation graduelle à une tradition. Dans l'ordre des déterminations karmiques et de l' « Arrêt » — *nirodha* —, la conversion ne vaut que ce que vaudra la pensée connaissante, à l'heure de la mort. La situation psychologique du converti est plus difficile, plus lourde de responsabilité que celle de l'homme enraciné dans la tradition. Lorsqu'il s'agit du Buddhisme, elle suppose deux facteurs : une désintégration des bases de la connaissance au dedans ; au dehors, la friction d'une société buddhique donnée, définie par la géographie, l'histoire, l'anthropologie, l'art. Si la Doctrine buddhique est universelle, elle vit, en fait, au cœur des races asiatiques et des cultures indienne, chinoise et tibétaine.

La réaction d'un converti dépend de sa lucidité : lucidité par rapport à ce qu'il quitte, lucidité en son nouvel engagement. S'il n'est pas conscient du fond gréco-chrétien, auquel il appartient bon gré mal gré de par sa naissance et son éducation, si sa connaissance de la Doctrine buddhique se borne à une vue d'ensemble, tout peut être simple et sans conflit. On peut aussi couper, de la forêt, un morceau d'écorce, s'en affubler et le confondre avec les racines. Prenons garde de construire

(1) Une des explications des soi-disant « paradoxes » du Bouddhisme.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

un Buddhisme à notre « image et ressemblance ». Mais s'il ne s'agit pas d'exotisme, s'il ne s'agit pas des lieux communs concernant le « matérialisme occidental » et le « sourire buddhique », s'il est question, et seulement question de vérité, de purification, que le converti prépare son mental pour l'épreuve et que la vertu de force, armure du Bodhisattva, soit sienne (*vīrya pāramitā*).

Là où il lui fut dit : « *Tu penses, donc tu es* », on répond : « *Il y a pensée au plan phénoménal illusoire, mais nul agent pensant que tu puisses nommer* Moi ». Où lui fut affirmée l'Essence-Existence cosmique, dans une ontologie de la substance que jamais l'Occident ne se lassa d'explorer, on lui offre la structure mythique d'un cosmos emprunté aux couches anciennes des croyances indiennes. Ce qui est extérieur à l'Acte-Volition est de si peu d'importance et tellement hors de prise, qu'on ne tente pas même d'en connaître la nature et la cause. Là où, en dépit d'une critique épistémologique du temps, le déroulement de l'Histoire avait un sens et l'Homme une finalité — au point d'engager Dieu dans la temporalité —, on demande la désintégration du temps et des constructions intentionnelles (*saṃskāra*) au mépris de tout Humanisme. La Causalité, qui semblait l'ultime certitude, se voit retirer ses aspects de Cause Première et de Cause Substantielle. La production en relativité (*pratītyasamutpāda*) modifie la notion d'efficience.

Assistant à la ruine de tout ce qu'il avait cru fondamental en sa vie rationnelle, l'adepte buddhique peut-il trouver terrain plus familier dans l'aspect transcendental (*lokottara, pāramārtha*) de la Doctrine, dans la foi buddhique — car il y a une *foi* buddhique —, dans l'expérience mystique ? Son passé religieux l'immergeait en la Volonté-Amour clairement signifiée d'un Dieu personnel. Au plan psychologique, du côté du sujet, peu importe qu'il s'agisse d'un mirage, si ce mirage est pris pour la réalité et gouverne tout le comportement humain. L'évidence intellectuelle ou une saisie directe, quoique passagère du Chemin (*mārga*), peut en quelques mois, en un instant, dissiper le mirage. Mais le psychisme conditionné par une accumulation de *vāsana* et *saṃskāra* religieux (équivalent de l'*habitus* thomiste) ignore de telles secousses. L'extinction des tendances religieuses et leur remplacement par de nouvelles attitudes de l'esprit, de l'affectivité, du corps même, est une œuvre de longue durée qui ne peut être que douloureuse. On cite parfois le cas de convertis qui, à l'heure de la mort, rétractent leur conversion. Quelle valeur dès lors accorder à une telle démarche ? Sous le coup d'une violente rupture organique ou d'une faiblesse extrême, un malade, qui a passé toute sa vie d'adulte à l'étranger, se remet soudain à parler sa langue maternelle. L'instinct de la prière et de l'adoration tourne à vide. Il n'est plus de paternité divine qui le fasse « enfant de Dieu », plus de grâce rédemptrice, plus de Présence unifiante et transformante dans la dualité et l'intégrité des natures, plus de Présence substantielle et sacramentelle apaisant le conflit de la chair et de l'esprit. Il n'y a plus d'éternité en tant qu'opposée ou différente d'un temps inexistant, donc *il n'y a plus d'espérance*. Désir, espérance, qui atteignent en Christianisme la dignité de vertus

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

théologales, sont des impuretés (*kleśa, āsrāva*), même quand leur objet est le *nirvāṇa* ou l'obtention de la nature-de-buddha (1).

Dans cette non-Espérance s'éveille l'imagination de la mort, de laquelle la plupart des êtres n'ont jamais une nette conscience. C'est pourquoi ont été créées les techniques religieuses, qui doivent contraindre ces êtres à la méditer. D'autres la fixent du regard, pour un instant, sous la pression des circonstances, puis s'en libèrent comme d'un futur inexistant. D'autres, enfin, vivent leur mort dès leur naissance et rien n'existe qu'en relation avec elle. Pour ces derniers, être chrétien, être buddhiste, représente un abîme de différence. En tant que chrétiens ils pouvaient redouter l'agonie, le Jugement divin, sans pour cela pressentir la nature mystérieuses de la béatitude promise et de l'Eternité. Toutefois, ils savaient que leur essence spirituelle, puis leur corps même, en la Personne ineffable qu'ils sont à jamais, vivront. Ils entendaient les messages de victoire : « *Celui qui mange Mon Corps aura la Vie éternelle...* », « *Je la ressusciterai au Dernier Jour...* », « *O mort, où est ta victoire, ô mort où est ton aiguillon ?...* », « *Pourquoi pleurez-vous comme ceux qui n'ont pas d'espérance ?...* », « *Les souffrances de la vie présente sont sans proportion avec la gloire à venir...* » En tant que buddhistes, à certaines heures sans défense des éveils nocturnes, l'agonie de la bête les prend à la gorge. Ils tentent d'imaginer cet anéantissement inimaginable par définition, ce néant que le Buddha a condamné comme l'une des vues fausses majeures conduisant aux pires destinées. Mieux réveillés, ils tentent de se rassurer aux échos des Stoïques ou des Epicuriens. Ils savent que *ça* n'est pas *cela*. Ils écoutent le Buddha : « *Il y a un non-Né, un non-Formé, ô Moines* [...] ; *s'il n'y avait pas un non-Né, un non-Formé, toute Délivrance serait impossible.* »

Mais l'oppression ne disparaît pas pour autant. En ce « *non-Né* », ce « *non-Formé* », cet Indicible, *qui* sera libéré ? Non pas ce « *moi-ici-maintenant* », agrégat de sensations et d'inter-actions mentales. Non pas l'âme ou l'*ātman* à jamais rejetés de la Doctrine buddhique. Alors, *qui ? quoi ?* La question ne peut même être posée correctement, « qui » et « quoi » n'ayant nul sens ici. A nouveau revient la parole du Buddha : « *Tout ceci ne conduit pas à la Délivrance. Seule la cessation du Désir conduit à la Délivrance...* » L'homme d'Occident écoute et cherche la paix, mais encore et toujours le cri de l'angoisse métaphysique revient sur ses lèvres. Cesser d'être lui-même à lui-même cette angoisse !

*

* *

Pour qui a pratiqué l'*oraison* chrétienne, dans le sillage des mystiques, la méditation buddhique s'avère pleine d'obstacles et déconcertante. Il faut, en premier lieu, rejeter toute tendance à la *bhakti* — ce n'est pas à dire simple éviction de l'affectivité, dont se gardent aussi les formes les plus hautes de la mystique chrétienne, mais cette attitude fondamentale de réceptivité-disponibilité, indifférente aux moyens, aussi

(1) Ne pas confondre le désir et l'espérance supposant projection — tension vers — avec l'*acte pur* déterminant le « Chemin » buddhique. Les deux parfaits modèles en sont la décision du Buddha d'obtenir l'Eveil au pied de l'Arbre et le vœu *Pranidhâna* du Bodhisattva.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bien qu'aux résultats de l'oraison, parce que seul compte le bon plaisir divin. La pureté du Vouloir ne suffit pas au Buddhisme qui demande encore une connaissance *technique* et une réalisation. Cette technique se présente sous de multiples formes, selon les Ecoles dont la sélection, dans l'unité du Bouddhisme, est d'importance majeure, chacune d'elles répondant à une dominante psychologique individuelle qu'on ne saurait ignorer sans courir à l'échec. Nous trouvons là, surtout dans les Ecoles mahāyānistes, la notion si importante d'*upāya*. Le choix correct de l'*upāya* es l'une des caractéristiques du Bodhisattva, aussi bien dans sa quête de la *bodhi* que dans son zèle à instruire et à aider toute créature. Malheureusement, dans l'adoption d'un *yāna*, le converti occidental est plus souvent déterminé par le hasard de ses lectures, de ses rencontres ou de ses possibilités de voyage outre-mer, que par la considération de ses tendances les plus profondes. Il appartient à ceux qui ont pratiqué la technique méditative du *Visuddhimagga*, sous la direction d'un maître à la fois consommé dans la science canonique et dans la pratique des *dhyāna*, de parler des obstacles et des découvertes qu'offre cette Voie. Il est des types mentaux auxquels elle ne saurait s'appliquer et à qui le *Lam rin chen mo* peut apporter davantage. Il en est d'autres qui ne se développeront que dans la ligne tāntrique ; d'autres enfin à qui le *Zen* seul donnera la compréhension et l'éveil.

Quelle que soit la technique adoptée, il est à craindre que l'enthousiasme du débutant ne soit soumis à très rude épreuve. D'abord l'itinéraire conduit obligatoirement au terme *nirodha–nirālambana–śūnyatā*, c'est-à-dire à la négation du vitalisme, du Vouloir vivre, de l'objectivation, à tous les degrés et sous toutes leurs formes. Il va sans dire que c'est à contre-courant. Il ne s'agit plus de sacrifier les inférieurs de la personnalité au profit d'une nature réelle (*ātman*–âme). Le *svabhāva*, nature propre de la personnalité buddhique, est l'inexistence. L'homme contemporain est peut-être plus mal placé que le Grec ou l'honnête homme de notre époque classique pour regarder en face cette dure vérité. En effet, l'individualiste tombe sous les coups directs de l'Enseignement du Buddha, tandis que l'homme moderne peut s'y dérober. Il peut se croire libre de la conscience de l'*ego*, à l'heure des collectivismes, des « problèmes cosmiques », de la « poésie engagée », de l'« art engagé », de la « conscience totalitaire ». Il peut se prétendre ignoré du Buddhisme, et par là s'arroger le droit d'ignorer le Buddhisme. Sa mauvaise conscience résisterait mal à la clarté analytique qui traverserait les revêtements sublimés de son action, et lui présenterait la « conscience moderne » comme une affirmation exacerbée du « Moi-Homme ». Le Buddhisme n'a pas de place pour la sublimation. L'explication du Tāntrisme par la sublimation est une erreur. Il s'agit de tout autre chose. Ni sublimation, ni supression-répression, ni annihilation — mais épuisement transcendental de l'Illusion. Or l'homme occidental contemporain chérit l'illusion en criant sa sincérité ; le Buddhisme lui est difficile.

Ce qu'on a pu nommer « les paradoxes » du Bouddhisme — c'est-à-dire les inconnues, les irrenfermables dans nos catégories logiques — et le mystère d'une totalité qui serait comme l'inverse de nos efforts d'ap-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

proche, apparaissent non seulement à l'étudiant de l'*Abhidharma*, mais à chaque étape du développement spirituel. Une doctrine spirituelle qui ne présenterait pas de telles impasses serait un simple recoupage de possessions acquises et non une voie de libération. Qui refuse le mystère refuse d'en être libéré. Cette expérience est plus impérieuse pour l'adepte mahāyāniste que pour le theravādin. Ce dernier peut en effet s'accrocher au réalisme des *dharma* et se protéger de la vue du gouffre. Au contraire, celui qui accepte l'ultime démarche du Mahāyāna, c'est-à-dire le développement de la *Prajñāpāramitā* à travers l'Ecole de Nāgārjuna, se voit « détaché », précipité successivement de chacune de ses prises. De tout ce qui est nommable, de tout ce qui est faisable, on fait pour lui une vérité de *convention* (*samvṛtti satya*). Il n'est rien d'extérieur ou de mental qui n'appartienne à ce domaine de la dénomination artificielle. Le Buddha aussi est un être de convention ; le *nirvāṇa* est une désignation limite et n'a pas plus de réalité que le *saṃsāra*, l'univers phénoménal auquel il semble s'opposer. Donc il n'est pas de Libération. Dès lors, pourquoi ne pas se reposer dans la non-Action au sein de cette non-Dualité, négative quand on s'efforce de la définir en concepts, mais qui n'est pas un néant ? Hélas, l'effort, le zèle persévérant, l'énergie, la patience du Bodhisattva ne doivent pas fléchir. Parmi les six, parfois dix *pāramitā* (1), l'une des plus abondamment décrites est la *kṣānti-pāramitā* ou vertu de patience, aspect passif de la vertu de force ou d'énergie (*vīrya*). La force suprême pour un buddhiste n'est pas dans l'endurance des revers, de la méchanceté humaine, du martyre, dans la pratique héroïque de la moralité ou de l'ascèse ; elle consiste dans l'endurance de la Doctrine (*Dharma-kṣānti*), l'esprit solitaire dans la Vacuité, sans regret comme sans attente. On en compose facilement de volumineux traités, mais on en vit moins aisément.

*
* *

Dans une voie si austère, si dépouillée, n'est-il pas une aide, au moins provisoire ? Si, celle du Maître spirituel (*guru*) qui, dans le Buddhisme tibétain, occupe une place considérable. Sa nature et ses motifs dépasseraient les limites de ces pages. Mais ici encore, point n'est besoin d'insister sur les difficultés d'adaptation du converti. S'il a goûté la fraternité spirituelle des règles monastiques d'Occident ou de la « Direction » personnelle, il ferait bien de s'en déprendre sous peine d'amères déceptions. Le *guru* qui va lui rendre assimilable la connaissance et prévenir ses faux-pas, ou les accélérer pour rectifier plus profondément, lui demeure comme étranger. C'est une relation à la fois totale et non perçue, qui appartient au domaine du *Dharmakāya* — Corps de la Loi que le Buddha, mourant, laissa comme guide à ses disciples.

Dès lors, la communication de l'Enseignement ne va pas sans graves difficultés. Maître et disciple sont gênés souvent par le langage, toujours

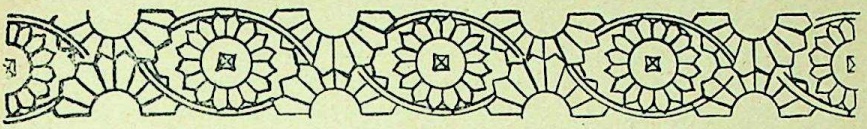
(1) Vertus efficientes que rappelle partiellement la psychologie des dons du Saint-Esprit dans le développement spirituel chrétien.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par la différence des concepts et un passé psychologique sans points communs. En effet, même si l'on suppose le converti sortant d'un cloître ou d'un milieu familial clos sur lui-même, l'expérience dimensionnelle et quantitative de l'Occidental le moins curieux par rapport à celle de nombre de moines de l'Asie — et surtout du Tibet — est comparable à l'expérience qui sépare l'adulte de l'enfant. Ce qui au début touche et amuse le converti, le gêne bientôt. Si, dans l'ordre spirituel, la situation est inverse, quand l'Occidental s'efforce de balbutier ses aspirations et de faire ses premiers pas dans la Voie, son mode même d'expression risque d'être incompris et inentendu ; de même la nature psychologique de ses difficultés dans la méditation, par exemple. La situation risque ainsi de devenir difficile : le Maître est mal à l'aise ne sachant comment aider ; le disciple est tendu. Que le lecteur des ouvrages dit de « spiritualité » asiatique ne s'attende pas à rencontrer sur son chemin le *guru* idéal, doué de la connaissance de la pensée d'autrui, capable de répondre à la question non formulée, agissant par son rayonnement sur tout le psychisme du disciple. Les grands *Yogi,* les Saints, les maîtres en Doctrine, sont rares.

Il n'entre pas dans mon propos de m'étendre ici sur un dernier ordre de difficultés, non le moins redoutable : *la marge séparant la société buddhique actuelle de l'idéal qu'elle prétend représenter.* C'est une loi humaine que de toujours vivre avec et dans les imperfections de son propre milieu. Cependant, celles d'un milieu étranger prennent souvent un relief insoutenable.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Le Bouddha et l'intuition de l'Universel

par

le Dr. Hubert Benoit

On sait comment débuta, chez le Bouddha, la recherche de la Réalisation. Le Bouddha était aussi heureux qu'un homme peut l'être dans son état habituel d'évolution et la fragilité de son bonheur ne lui était pas encore apparue lorsque, sortant un jour de son palais, et de son rêve, il rencontra la misère, la maladie et la mort. Cette révélation de l'impermanence des des joies humaines brisa son « bonheur », c'est-à-dire l'illusion d'immuabilité, de stabilité, qui avait jusqu'alors coloré ses joies. Il résolut de conquérir le bonheur véritable et sa pensée s'attacha uniquement à la solution de ce problème.

Il est intéressant de comprendre que toute la recherche du Bouddha s'est développée non pas dans la perspective *objective* d'un devoir à remplir, mais dans celle *subjective* du bonheur individuel à trouver. Le Bouddha était un homme intelligent au sens le plus profond du terme, c'est-à-dire doué d'une pénétrante intuition de l'universel. Il était évident pour lui que toutes les choses manifestaient également la perfection cosmique et qu'elles étaient donc absolument, c'est-à-dire d'un point de vue cosmique, parfaites. Tout est parfait dans le monde parfait ; la stabilité immuable de l'équilibre cosmique manifeste l'Infini, et tous ces tourbillons d'énergie que sont « les dix mille choses » sont d'égale valeur en tant qu'ils manifestent le jeu éternel de cette énergie. Aussi, tout ce qui arrive est-il rigoureusement équivalent ; le sim-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ple fait qu'un événement se produise, que le cosmos se manifeste par lui, est sa parfaite légitimation.

Cette égalité de toutes choses dans la perfection était, pour le Bouddha, une évidence intellectuelle si claire, un axiome si certain que son enseignement pouvait en découler sans avoir même à le dire. Tout l'Orient est profondément conscient de la perfection universelle objective. Un enseignement destiné à des Hindous n'a pas à énoncer ce point ; il peut le tenir pour acquis et se fonder solidement sur lui de façon implicite.

Mais il n'en va pas de même pour nous, Occidentaux. Ce que le Bouddha n'a pas eu à dire, cette foi sous-jacente qui donne à son message sa véritable tonalité, nous devons la formuler nettement si nous voulons comprendre l'attitude efficace dans la recherche de la Réalisation.

L'Univers, en soi, est parfait et tout ce qui s'y trouve participe de cette perfection. Il n'y a donc aucune importance objective à ce que j'obtienne la Réalisation ou non. Il est objectivement indifférent que je vive d'une façon ou d'une autre, que ma vie tende vers ceci ou cela, qu'elle aboutisse ici ou là. Certains Occidentaux ont dit : « Le Bouddhisme n'est pas une religion mais une morale ». En réalité, le Bouddhisme n'est ni une religion ni une morale. Le Bouddha savait que rien ne peut se produire qui ne soit absolument en règle avec les lois de la perfection universelle. Un acte objectivement « mauvais », c'est-à-dire contraire au Cosmos, est inconcevable puisque rien n'existe en dehors du Cosmos et de sa volonté.

L'enseignement du Bouddha s'exprime dans une perspective uniquement subjective. Il nous montre que la façon dont nous nous y prenons pour chercher le bonheur est erronée. Il ne nous fait pas un devoir de nous y prendre autrement car il ne nous fait pas un devoir de trouver le bonheur. Les obligations dont il nous parle ne sont pas absolues mais relatives, conditionnelles ; il nous dit ce que nous devons faire et ne pas faire *si* nous voulons en finir avec la souffrance. Quand il constate que « *tout est souffrance* », il ne dit pas que cet état de choses soit « mal » absolument, qu'il *doive* être modifié. Il nous dit seulement que cela *peut être* modifié et il s'offre à nous y aider.

Le Bouddha a montré les fondements illusoires de la souffrance. Ce mal apparemment réel n'est pas réel. Il n'est donc pas nécessaire de remédier à cette irréalité. Mais puisque, dans notre état de développement imparfait, nous avons la douloureuse impression de la réalité de notre souffrance, puisque nous ne pouvons pas nous empêcher d'y chercher un remède, autant vaut le chercher d'une manière efficace. C'est tout. La nécessité d'une telle recherche est purement subjective. Chacun de nous *a intérêt* à travailler à la Réalisation. Intérêt pour soi-même. Et cela suffit.

Si j'ai l'intuition métaphysique claire de l'égalité de ce bien et de ce mal que mon affectivité oppose à tort, tout ce que je viens de dire est évident et je dois faire un effort pour comprendre l'erreur occidentale sur la Réalisation. L'Occidental est en général peu doué pour l'intuition de l'universel. Il a bien l'intuition de l'Un dans le Multiple, mais cette distinction aboutit chez lui à une scission où s'opposent « Dieu » et « la Création ». Il

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ne voit pas que le Prince du Cosmos et le Cosmos manifesté sont seulement deux aspects d'une unique Réalité dans le prisme de notre mental. Il *dit* bien que « Dieu » est immanent en même temps que transcendant mais, en fait, il ne conçoit « Dieu » que transcendant, distinct de sa création qui tourbillonne au-dessous de lui. Il taxe précisément les conceptions orientales de « panthéisme » parce qu'elles ne relèguent pas le Principe Absolu à part de sa Manifestation.

Lorsqu'il considère le monde des phénomènes, il répudie la métaphysique. Le « point de vue de Sirius », selon son expression, le rend méfiant et ironique. « Tout cela est très joli, se dit-il, mais nous vivons sur la terre ». Sa vision subjective est, pour lui, « réelle », il centre sa représentation du monde sur son appréciation des choses, c'est-à-dire sur son affectivité. Faute d'intuition de l'universel, il édifie des constructions intellectuelles où il « universalise » sa vision *ego*-centrée. Sentant les choses comme bonnes ou mauvaises pour lui (c'est-à-dire constructives ou destructives envers son individu ou telles choses auxquelles il s'identifie), il saute aux notions de Bien et de Mal universalisées, il voit de l'ordre et du désordre dans le Monde ; il voit des choses qui participent à l'harmonie universelle et d'autres qui perturbent cette harmonie. L'Univers devient ainsi un gigantesque champ de bataille où se rencontrent des forces favorables et défavorables à la durée universelle. Duel angoissant où se mesurent la Lumière et les Ténèbres. Dans cette déchirante cosmologie, le besoin individuel de persévérer dans l'existence se traduit par l'idée qu'il faut que les forces de l'ordre cosmique triomphent et empêchent la catastrophe. On sait par exemple l'angoisse de beaucoup d'esprits à l'idée qu'une éventuelle maladresse des savants atomistes pourrait déclencher l'explosion de la Terre. « Ce serait la fin du Monde ! » s'écrient-ils épouvantés. L'emploi du mot « Monde » pour le mot « Terre » est significatif : l'homme se confond avec la planète sur laquelle il vit et il confond ensuite cette planète avec le Cosmos. (En réalité l'explosion de la Terre serait un tout petit incident dans le Cosmos, incident qui d'ailleurs ferait partie de l'équilibre éternel de l'Univers et constituerait un chaînon dans la chaîne infinie de l'Ordre Cosmique).

Selon cette perspective, mes actions revêtent soudain une importance absolue puisqu'elles peuvent aider les forces d'ordre ou celles de désordre et influer ainsi sur le destin cosmique. Je me vois appelé par « Dieu », l'Ordonnateur Cosmique, à collaborer avec Lui contre les Ténèbres. D'où une Morale absolue : mes actes sont bons ou mauvais en eux-mêmes selon qu'ils servent la volonté de « Dieu » ou qu'ils la contrecarrent. Cette vision est évidemment très flatteuse puisqu'elle me hausse, en tant qu'individu, au niveau de « Dieu » Lui-même, mais elle me charge d'une terrible responsabilité.

D'autre part, en vertu de l'analogie existant entre le macrocosme et le microcosme, la conception d'un Bien et d'un Mal objectifs engendre en moi l'idée que ma propre évolution peut aller dans un bon sens ou dans un mauvais, objectivement parlant, et que par conséquent je *dois* travailler à évoluer bien. Quand nous regardons un jeune animal, nous pensons qu'il est fait pour se développer, pour s'épanouir le plus complètement possible, pour accomplir

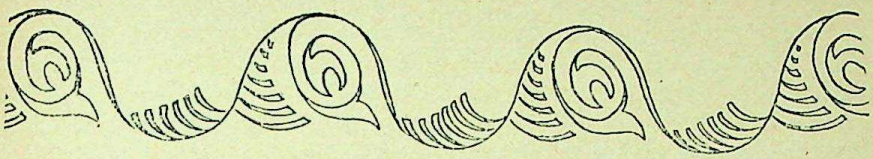
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les actions correspondant à sa nature, pour procréer des créatures semblables à lui, etc... En réalité cet animal, comme toute chose, n'a pas d'autre but que la manifestation cosmique et il pourra réaliser ce but aussi bien dans une mort prématurée que dans l'épanouissement que j'ai rêvé pour lui. Du point de vue cosmique qui est le point de vue *réel*, l'avortement vaut l'épanouissement ; comme le dit la sagesse populaire, « il faut de tout pour faire un monde ». De même, si je pense à l'homme et en particulier à moi-même, j'ai l'impression que cette créature est faite pour le bonheur parfait, pour la Réalisation, puisqu'elle n'aura de cesse qu'elle n'y soit parvenue. C'est vrai subjectivement mais ce ne l'est pas du tout objectivement ; le fait qu'un homme meure sans avoir obtenu la Réalisation s'inscrit, comme tout autre, dans l'ordre infini du Cosmos. J'ai intérêt à en finir avec la souffrance, mais peu importe en soi que j'y parvienne ou non.

En somme, la Réalisation peut être conçue dans une perspective superstitieuse impliquant une « Divinité » quelconque qui veut que j'obtienne cette Réalisation, ou dans une perspective libre où je n'ai aucun devoir. Cette dernière perspective est celle où se sont développées la recherche et la doctrine du Bouddha. L'attitude du Bouddha n'a jamais été soumise ; en cherchant la Réalisation, il n'a suivi que sa propre volonté. Dès qu'il vit la fragilité du bonheur qu'il avait connu jusque-là, il *voulut* le bonheur parfait. Pour y parvenir, il utilisa tout d'abord la philosophie ; voyant que la philosophie échouait, il la rejeta et s'adressa à l'ascèse ; après échec, il rejeta aussi l'ascèse. Il comprit qu'aucune des disciplines proposées ne le mènerait à son but et c'est alors qu'il s'assit sous l'arbre de la *bodhi*, bien décidé à y demeurer jusqu'à la Réalisation. Une telle décision traduit une volonté personnelle audacieuse, révoltée contre l'asservissement. Il est évident que le Bouddha ne s'est nullement installé sous l'arbre de la *bodhi* avec l'idée d'accomplir un *devoir*, mais avec celle de réaliser une *volonté*.

Cette compréhension de l'attitude intérieure du Bouddha nous est nécessaire si nous voulons, nous aussi, échapper un jour à notre souffrance. En effet, les croyances faussement objectives qui nous présentent la dualité de l'existence comme un dualisme inconciliable sont précisément à la racine même de notre illusoire problème. Tant que nous croirons que nous *devons* nous libérer, que le Cosmos attend cela de nous, notre recherche nous enfermera dans une impasse. Le courage réel, seul efficace, ne consiste pas à subir la pression du devoir, mais à rejeter cette béquille rassurante et à assumer notre liberté.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Buddha, le Tathāgata

par

le Swāmi NITYABODHĀNANDA,
de l'Ordre de Rāmakrishṇa

Alors qu'il recherchait la réalisation et l'extinction de la Souffrance, le Buddha découvrit la loi selon laquelle les choses de ce monde se produisent par elles-mêmes. Par une nécessité qui leur est inhérente, les objets — et par objets il faut entendre également le mental, la pensée de l'homme — passent successivement d'un état à un autre, de A à B, de B à C, et ainsi à l'infini, sans aucune intervention extérieure.

L'*ego* de l'homme, au même titre que toute autre chose, est assujetti à ce mouvement et participe de la nature de tout le reste. Mais au lieu de considérer son *ego* en toute objectivité, comme il le devrait, l'homme le saisit et le revendique comme sa propriété personnelle. De plus, il associe à cet *ego* un certain nombre d'objets et il pense que ces objets et cet *ego* constituent sa « personnalité ». Bien que le monde continue de changer selon la loi qui lui est propre, l'homme pense qu'au sein de ces changements il est un instrument permanent et indispensable, il tisse l'écheveau de sa personnalité en la mêlant d'une façon inextricable à cette série de changements. C'est ainsi, enseigne le Buddha, que commence le drame de la vie.

Quand l'homme a « confectionné » sa personnalité à l'aide de sa volonté, il accorde une valeur particulière aux objets qui se présentent sous tel ou tel état, il établit des différences entre un état et un autre selon ses prédilections et ses besoins. Par exemple, il appelle « cause » cette condition-ci et « effet » celle-là, bien que la condition de l'objet

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ne soit qu'un moment dans une succession indéfinie de changements. Pour l'homme, tel changement est « la naissance », tel autre est « la mort », il se réjouit de l'un et s'afflige de l'autre. Cette réaction ne se justifie absolument pas du point de vue de ce qui change. L'homme ajoute ainsi des éléments nouveaux — ses émotions, ses chagrins, ses joies et ses souffrances — parce qu'il s'identifie avec « les choses de ce monde » et leur attribue des valeurs. Joies et souffrances ne sont, en définitive, rien d'autre que des biens de consommation propres à à l'homme, des produits d'importation. Mais ils n'ont en fait aucune réalité en dehors de celle qu'il leur donne.

La doctrine du Buddha sur le non-*ego* (*anātma*) ne signifie pas que l'*ego* n'existe pas. Le Buddha attend seulement de l'homme qu'il traite cet *ego* comme n'importe quelle autre chose de ce monde, afin de ne pas s'identifier à leur présentation passagère. Cette fausse identification est due à l'ignorance. Non pas que l'ignorance et l'identification soient deux choses séparées, deux événements dans le temps. Ils sont une seule et même chose. Ignorance et identification s'évanouissent ensemble ; quand cesse l'ignorance, valeurs et concepts disparaissent, et en même temps disparaît la souffrance. Car si le processus mental prend fin, les choses sont vues *telles qu'elles sont* — dans leur *tathatā*.

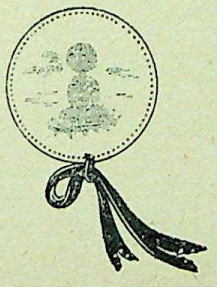
Lorsqu'on demanda au Buddha ce que signifiait l'expression « les-choses-telles-qu'elles-sont », il répondit : « *Sūnyatā* » — la Vacuité. Par Vacuité, il voulait indiquer l'aspect plus profond des choses. Car indépendamment du flux perpétuel des objets et des valeurs qui leur sont attribuées, il existe une réalité plus profonde. Mais cette réalité, considérée selon nos jugements de valeurs, apparaît comme un vide, une absence. En fait, cette Vacuité est la Réalité même des choses. Par exemple, si l'on nous demande ce qu'est une vache, nous répondrons que c'est un animal domestique, un animal qui nous donne du lait, etc. Mais si l'on demandait au Buddha ce qu'est une vache, il répondrait : « La vache EST ». Cette affirmation, « la vache EST », s'efforce d'exprimer la Vacuité de l'être, de la vache telle qu'elle est. Toutefois, la nature propre de la vache est bien plus que cela ; elle ne peut être ni exprimée ni inférée par des mots. Aussi le Buddha parle-t-il de Vacuité. Tout ce que l'on peut dire de la Réalité en soi, c'est qu'elle se situe au-delà des concepts, au-delà des valeurs, au-delà même de la pensée. Ajoutons que parce qu'elle est essentiellement la Vacuité, cette Réalité insaisissable, la vache peut être considérée sous divers aspects et elle est pour les uns un animal domestique, et pour d'autres du bétail destiné à la boucherie. Comme l'a dit un éminent bouddhiste : c'est parce que toutes les choses sont de la nature de la Vacuité que tout est possible. Sans la Vacuité, rien au monde ne serait possible.

Il ne faut pas en conclure que la nature propre diffère d'une chose à l'autre, qu'il y a par exemple la nature propre de la vache, la nature propre de l'homme, etc. La Réalité est une et indivisible. Les dix mille choses, de la pierre au Buddha, participent de cette même Réalité, *tatathā*. Aussi appelle-t-on le Buddha le *Tathāgata*, « Celui-qui-a-réalisé-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la-nature-des-choses-telles-qu'elles-sont ». Lorsqu'il abandonna tout effort vers une Réalisation, lorsque tous ses concepts eurent disparu, lorsque le Buddha oublia qu'il était un homme à la recherche de la Lumière et que rien ne demeura plus qu'*une recherche*, le Buddha devint cette Vacuité. La Réalité-telle-qu'elle-est, c'est l'absence de tout effort, une détente absolue.

Il s'agit là d'une Réalisation intemporelle. Le Buddha a souvent dit que son Enseignement était La Voie. En disant *La* Voie, et non pas *une* voie, il voulait nous faire comprendre que c'est une voie sans but, *sans finalité*. Le Bouddhisme est la Voie sans But. Seuls les faibles et les hésitants recherchent un aboutissement ou une finalité. Les audacieux vont, sans se préoccuper d'un accomplissement.



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

XII

Perspectives

Le Buddha et l'avenir du Bouddhisme

Buddhist Trends and Perspectives in Asia

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Buddha et l'avenir du Bouddhisme

par

B. R. Ambedkar, *M.A. Ph. D. D. Sc.*
ancien Ministre de la Justice du Gouvernement de l'Inde.

Entre tous les fondateurs de religions — et l'histoire en compte un grand nombre — il en est quatre dont l'œuvre a non seulement vaincu le temps, mais s'est encore perpétuée et étendue dans l'espace pour arriver à toucher de vastes régions et des masses humaines importantes : nous avons nommé le Buddha, Jésus, Mohammed et Krishna. A comparer leur personnalité, leur action et la façon dont ils propagèrent leurs religions respectives, on constate de sérieuses différences entre le Buddha et les trois autres.

Le Buddha se distingue d'abord par une totale abnégation. Le Christ dans les Evangiles, se proclame à maintes reprises fils de Dieu et affirme que nul n'entrera au Royaume de Dieu s'il ne le reconnaît pour tel. Mohammed, de son côté, se dit non seulement le messager de Dieu sur terre, mais son dernier messager. Et comme Jésus, il fit de la reconnaissance de sa propre qualité la condition nécessaire à la béatitude éternelle. Krishna alla encore plus loin. Il ne se contenta pas d'être le fils de Dieu ou son dernier messager. Il ne lui suffit même pas d'être Dieu. Il fut, affirma-t-il, *Parameshwara*, le Seigneur Suprême ou, comme le nomment ses disciples, *Devādhideva*, le Dieu des dieux.

Le Buddha, au contraire, ne revendiqua jamais une essence divine. Fils de l'homme, ce fut en homme, et le plus simple, qu'il prêcha sa Doctrine, sans jamais s'attribuer une origine ou des pouvoirs surnaturels, sans chercher

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à prouver par des miracles le caractère divin de sa mission. Il établit en outre une nette distinction entre le *Mārgadata* (« Celui qui indique la Voie ») et le *Mokshadata* (« Celui qui donne la Délivrance »). Jésus, Mohammed et Krishna revendiquèrent tous trois ce dernier titre, alors que le Buddha ne voulut d'autre rôle que celui de *Mārgadata*.

De cette première différence découle une deuxième. Jésus et Mohammed s'affirmant envoyés et porte-paroles de Dieu, la doctrine qu'ils prêchaient était un dogme infaillible, l'unique Evangile de Vérité que les fidèles devaient accepter sans discussion. Quant à Krishna, étant lui-même Dieu des dieux, sa parole était évidemment sacrée et devait pareillement être tenue pour infaillible. Or jamais le Buddha ne prétendit attribuer à son Enseignement un tel caractère d'infaillibilité. Dans le *Mahāparinibbāna sutta*, il déclare à Ānanda que sa religion est basée sur l'expérience et la raison. Aussi ne veut-il pas que ses disciples se croient liés par les obligations d'une doctrine rigide. Bien au contraire, il les laisse entièrement libres de modifier ou rejeter tels de ses Enseignements qui leur paraissent inapplicables en un temps et dans des circonstances donnés.

Sur toutes choses, en effet, le Buddha tenait à ce que sa religion ne fût pas encombrée par les branches mortes du passé. Donner à ses disciples la liberté de remodeler la structure de sa Doctrine était d'une audace inouïe, que lui seul pouvait avoir car il était sûr que sa religion reposait sur des fondations assez solides pour qu'on en pût, sans altérer l'édifice, renouveler l'arrangement de certaines parties.

*

* *

Par là, le Buddha occupe une place à part entre tous les fondateurs de religions. Essayons maintenant d'établir une comparaison entre ces religions mêmes et le Bouddhisme.

Prenons pour premier terme de comparaison l'Hindouisme. Pour ne pas nous laisser entraîner à de trop longs développements, nous nous limiterons à l'étude de deux points essentiels.

L'Hindouisme présente la particularité de n'être pas fondé sur la morale. En fait, la morale de l'Hindouisme n'est pas partie intégrante de la doctrine, mais se présente comme un système entièrement distinct, une force appuyée sur des nécessités sociales et nullement par des obligations dogmatiques. Au contraire, la religion du Buddha *est* morale ; celle-ci est à la racine même de la religion et le Bouddhisme n'existerait plus sans elle. Cela tient principalement au fait que le Bouddhisme ne définit pas un Dieu proposé à l'adoration des fidèles et que, précisément, c'est la morale elle-même qui, dans le Bouddhisme, joue le rôle fondamental de la divinité dans les autres religions.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On ne prête en général pas suffisamment attention à la signification révolutionnaire du mot *dharma*. Dans son acception védique, ce terme ne comportait aucune idée de morale. Le *dharma* énoncé par les brahmanes et défini dans le *Pūrvamīmāṃsā* de Jaimini n'était autre chose que le respect de certains *karmas* ou, si l'on veut, l'observance de certains rites. Le *dharma*, pour les brahmanes, signifiait essentiellement les *yajna* (sacrifices), les *yāga* (offrandes) et les sacrifices aux dieux. C'était l'essence de la religion brahmanique ou védique, et cela n'avait rien à voir avec la morale.

Le mot *dharma*, tel qu'il est utilisé par le Buddha, a pris une signification bien différente. Le Buddha, en effet, a répudié les *yajna* et les *yāga* en tant que bases de la religion. A la place du *karma*, ou action rituelle, il a substitué la morale comme essence du *dharma*. Bien que ce terme fût commun à la fois aux maîtres brahmaniques et au Buddha, sa signification était radicalement différente, utilisé par les premiers ou par le second. En fait, on peut affirmer que le Buddha fut le premier Maître au monde à faire de la morale l'essence et le fondement de la religion. C'était une révolution dont on ne peut saisir l'importance que si l'on se réfère à l'époque où elle eut lieu. Krishna lui-même, comme le montre bien la *Bhagavad Gītā*, n'avait pu se libérer de l'antique conception assimilant la religion à un simple ensemble de rites et d'observances. La doctrine du *Nishkam karma*, encore appelée *Anastīkyayoga*, que prêche Krishna dans la *Bhagavad Gītā*, exerce une grande séduction sur bon nombre de personnes qui croient y voir une invitation à faire le bien sans en attendre de récompense, un peu à la façon des boys-scouts. Or une telle interprétation est entièrement erronée. Dans cette expression, le second mot ne désigne nullement l'action prise dans un sens générique, mais doit être entendu comme il l'est par les brahmanes et par Jaimini, dans son sens originel.

En ce qui concerne les observances des rites, il convient de signaler une différence entre Jaimini et la *Bhagavad Gītā* ; les règles observées par les brahmanes étaient de deux sortes : les *Nitya karma* et les *Naimitika karma*. Les premiers consistaient en des rites réguliers, d'où le terme *Nitya* — accomplis comme un devoir religieux — sans qu'y fût attaché l'espoir d'une récompense. Pour cette raison, on les nommait également *Nishkam karma*. Les *karma* de la seconde catégorie au contraire — appelés *Naimitika* — ne constituaient pas une obligation permanente. Leur accomplissement dépendait des circonstances et comportait une récompense. Aussi les appelait-on encore *Kamya karma*. Ce sont ces derniers que Krishna condamne dans la *Bhagavad Gītā*. Mais loin de proscrire les *Nishkam karma*, Krishna les exalte, ce qui s'explique, en étudiant la religion de Krishna, par le fait que bien que n'ayant conservé qu'une seule catégorie de *karma*, elle n'est pas fondée sur des lois morales mais consiste exclusivement en *yajna* et en *yāga*.

Le deuxième point qui oppose Hindouisme et Bouddhisme concerne l'ordre social. Dans ce domaine, l'évangile de l'Hindouisme est fondé sur l'iné-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

galité, alors que le Buddha a fait de l'égalité l'une des bases de son Enseignement. Sur ce point particulier, le Buddha fut le plus grand rival du *Chaturvarna*, dont la doctrine prend explicitement l'inégalité pour point de départ. Non content de prêcher une doctrine contraire, il la combattit sans ménagements et fit tous ses efforts pour anéantir son influence.

Selon l'Hindouisme, ni un *shudra* ni une femme ne pouvaient devenir maîtres religieux ni pratiquer le *sannyāsa* et atteindre Dieu. Le Buddha, au contraire, admit les *shudra* parmi le *Saṅgha* et permit aux femmes de devenir *bhikṣunī*. De toute évidence, il voulait, par ces gestes concrets, détruire le dogme de l'inégalité. Les attaques du Buddha contraignirent l'Hindouisme à apporter de nombreux et importants changements à sa doctrine. C'est ainsi qu'il renonça notamment à la *himsā* (violence) et fut même prêt à répudier le dogme de l'infaillibilité des *Veda*. Mais, d'un côté comme de l'autre, la doctrine du *Chaturvarna* demeurait le nœud de la querelle, sur lequel aucune des parties n'entendait céder. Ceci explique que le Brahmanisme ait éprouvé une haine bien plus vive à l'égard du Bouddhisme que du Jaïnisme.

L'Hindouisme, cependant, ne pouvait méconnaître la force des arguments du Buddha contre le *Chaturvarna*. Mais plutôt que de se rendre à leur logique, il préféra tenter une nouvelle justification philosophique du *Chaturvarna*, qui trouva place dans la *Bhagavad Gītā*. Ce qu'enseigne celle-ci, nul ne le saurait dire exactement, mais ce qui n'est pas contestable c'est qu'elle défend la doctrine du *Chaturvarna* et que c'est même dans ce dessein qu'elle fut composée.

Dans ces conditions, en quoi consiste la justification que la *Bhagavad Gītā* tente d'apporter ? Krishna affirme qu'en sa qualité de Seigneur Suprême, il créa le système du *Chaturvarna* et l'édifia en partant de la théorie des *guṇa–karma*, c'est-à-dire qu'il assigna par avance à chaque individu un statut et une activité correspondant à ses *guṇa* ou qualités innées.

C'est là un système nouveau, entièrement différent de l'ancienne théorie selon laquelle l'autorité des *Veda* servait de base à la doctrine du *Chaturvarna* qui était donc, comme les *Veda* eux-mêmes, nécessairement infaillible. Les attaques du Buddha contre l'infaillibilité des *Veda* ayant sapé la base traditionnelle du *Chaturvarna*, il était naturel que l'Hindouisme, nullement préparé à renoncer à une doctrine qu'il considérait comme son principe vital et, en quelque manière, comme son âme, fît tous ses efforts pour l'asseoir sur des bases plus solides. De cette nécessité naquit la *Bhagavad Gītā*.

Quelle est la valeur de cette nouvelle justification ? Aux yeux de la plupart des Hindous, elle apparaît convaincante, voire irréfutable. On ne peut nier, d'autre part, qu'elle exerce, même sur un grand nombre de non-Hindous, un certain pouvoir de séduction. Si le *Chaturvarna* avait continué de dépendre uniquement de l'autorité des *Veda*, il aurait probablement disparu depuis longtemps. C'est la pernicieuse et fausse doctrine de la *Bhagavad Gītā* qui a donné un regain de vigueur au *Chaturvarna* — apparenté au sys-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXVI. — NARA (Japon). Avalokiteśvara (VIIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tème des castes — et qui a contribué à établir sa durée. La base de cette nouvelle doctrine a été empruntée à la philosophie du Sāṃkhya qui n'avait rien de bien original. Par contre, l'originalité de Krishna consista dans l'application de ce système à la justification du *Chaturvarna*. Mais c'est aussi dans cette application que réside le principe de sa fausseté.

Kapila, auteur du système Sāṃkhya affirmait qu'il n'existe pas de Dieu et que l'idée de Dieu était née de la certitude que la matière est inerte. Or, dit Kapila, la matière n'est pas inerte. Elle est active et se compose des trois *guṇa : rajas, tamas* et *sattva*. *Prakṛti*, la matière, n'a que l'apparence de l'inertie que donne l'équilibre des trois *guṇa*. Mais que l'un de ceux-ci parvienne à dominer les deux autres, l'équilibre est rompu et *Prakṛti* devient active. Telle est la substance de la philosophie Sāṃkhya.

Il n'y a pas lieu de contester un tel système, qui est peut-être exact. On peut en effet, admettre que chaque individu, en tant que *Prakṛti*, est formé des trois *guṇa* et qu'il existe entre ceux-ci une compétition pour la prédominance de l'un d'eux sur les autres. Mais comment admettre l'immutabilité de la position respective de chacun des trois *guṇa* pendant le cours de toute une existence humaine ? Rien n'autorise cette assertion, ni dans la philosophie du Sāṃkhya, ni dans l'expérience effective. On peut regretter que ni Mussolini ni Hitler ne soit né lorsque Krishna proposa son système. Il lui eût été bien difficile d'expliquer comment un peintre d'enseignes et un maçon purent devenir des dictateurs capables de dominer le monde. Retenons de la philosophie Sāṃkhya que la *Prakṛti* d'un individu évolue constamment, selon que se modifient les conditions d'équilibre des trois *guṇa*. Or, si les *guṇa* changent perpétuellement de position et exercent à tour de rôle leur domination, il ne saurait évidemment plus y avoir de classification immuable des hommes en *varna* ou castes, non plus que de vocation constante à un état déterminé.

Ainsi, la théorie complète de la *Bhagavad Gītā* s'écroule si l'on en veut serrer de près les éléments constitutifs. Cependant, je l'ai dit, les Hindous ne veulent pas reconnaître son invraisemblance et lui font crédit au point d'en être devenus les esclaves. Le résultat de cet entêtement dans une évidente erreur est que l'Hindouisme persiste à soutenir le système des *varna* avec son évangile d'inégalité sociale. Ce sont là deux des plaies de l'Hindouisme dont le Bouddhisme a su se préserver.

*
* *

Certains de ceux qui estiment que seule l'adhésion à l'Enseignement du Buddha peut sauver les Hindous, s'attristent en même temps à la pensée que la renaissance du Bouddhisme en Inde apparaît aujourd'hui problématique. Je ne partage pas leur pessimisme.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

En ce qui concerne leur attitude envers leur religion, les Hindous d'aujourd'hui se rangent en deux catégories : les premiers maintiennent que toutes les religions sont également vraies, y compris la leur, et cette thèse semble rallier des chefs d'autres religions ; or il ne saurait y avoir théorie plus fausse que celle-ci, mais ceux qui l'ont adoptée bénéficient de l'appui des adeptes de plusieurs autres religions. Les seconds, au contraire, ont compris que leur doctrine religieuse est, sur bien des points, fort loin de satisfaire l'esprit, mais ne sont pas prêts à dénoncer ouvertement les erreurs qu'ils sont, au fond d'eux-mêmes, obligés de reconnaître. Cette deuxième attitude est plus compréhensible que la première.

En effet, la religion est une part de l'héritage des hommes. Leur vie, leur dignité, leur fierté y sont attachées, et l'abandonner n'est pas chose facile. En outre, le patriotisme, lui-même, s'en mêle et on dit : « Ma religion » bonne ou mauvaise, comme on dit : « Ma patrie » bonne ou mauvaise. Plutôt que de renoncer à leur religion, même s'ils en reconnaissent les imperfections, les Hindous s'en tirent par des artifices. Les uns se consolent en pensant que toutes les religions étant également erronées, il n'y a pas lieu de s'en préoccuper. Le même chauvinisme peut aussi les empêcher d'embrasser ouvertement le Bouddhisme. Une telle attitude ne peut avoir qu'un résultat : par la force des choses, l'Hindouisme s'éteindra et cessera d'être un principe moteur de la vie. Le vide qui se créera alors et qui menacera la société hindoue de désagrégation obligera les Hindous eux-mêmes à prendre une attitude plus positive. Et le Bouddhisme apparaîtra alors comme l'unique et nécessaire planche de salut.

Il est, à mon sens, d'autres raisons d'espérer. Une question en effet se pose, à quoi toute religion se doit de fournir une réponse : quel soulagement mental et moral apporte-t-elle aux faibles et aux opprimés ? Faute d'apporter ce soulagement, elle porte en elle-même sa condamnation. Or l'Hindouisme apporte-t-il quelque secours, mental ou moral, aux millions d'hommes des classes arriérées et des Intouchables ? La réponse est évidemment négative. Les Hindous peuvent-ils croire que tous ces êtres hors-la-loi accepteront indéfiniment de vivre selon les règles de l'Hindouisme qui ne leur offre que le désespoir ? Il serait fou de le penser. L'Hindouisme repose sur un volcan. Le volcan semble aujourd'hui éteint. Mais il n'est qu'en sommeil et se réveillera le jour où ces millions d'hommes prendront conscience du fait que leur déchéance est principalement due à la philosophie sociale de l'Hindouisme. Qu'on se rappelle la défaite du Paganisme par le Christianisme sous l'Empire romain. Quand les masses comprirent que la religion prêchée par les apôtres leur promettait la libération et le soulagement moral que leur refusait le Paganisme, celui-ci fut condamné. Ce qui s'est produit à Rome ne peut manquer, pour les mêmes raisons, de se produire en Inde. Une fois éclairées, les masses hindoues se tourneront inévitablement vers le Bouddhisme.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

* * *

Nous n'avons jusqu'ici étudié le Bouddhisme que par comparaison avec l'Hindouisme. Il nous reste à le mettre en parallèle avec les autres religions non-hindoues. Un examen détaillé correspondant à chacune de celles-ci nous entraînerait trop loin. Nous nous contenterons donc de formuler sommairement quelques conclusions :

1°) Une société ne peut subsister et conserver son équilibre et sa cohésion qu'avec le soutien soit de la loi soit de la morale. Faute de ces appuis, elle ne peut que se décomposer.

Dans toutes les sociétés humaines, le rôle de la loi est faible. Celle-ci a surtout pour mission de maintenir les minorités dans le cadre d'une discipline sociale. A la majorité appartient la faculté et incombe la responsabilité de bâtir sa vie sociale sur les postulats de la moralité. La religion, entendue comme règle morale, doit donc être le principe de gouvernement indispensable de toute société.

2°) La religion, telle qu'on vient de la définir, doit être en accord avec la science. Privée de cet accord, elle serait bientôt la risée des foules et perdrait, avec le respect des fidèles, sa force de principe de gouvernement de la vie. Disons, en d'autres termes, que la religion ne saurait aller contre la raison, qui n'est après tout qu'un autre nom de la science.

3°) Un code moral est l'élément fondamental de toute religion, mais il n'est pas la seule condition à laquelle elle doive répondre. Un dogme religieux doit encore affermir ses assises humaines en faisant siennes les notions élémentaires de liberté, d'égalité, de fraternité. Toute religion qui ne repose pas sur ces principes est vouée à disparaître.

4°) Une religion ne peut en aucun cas prétendre sanctifier ou ennoblir la pauvreté. La renonciation aux richesses par ceux qui les possèdent peut être un état béni ; jamais la pauvreté. Proclamer la noblesse intrinsèque de la pauvreté est vouloir pervertir la religion, car c'est consentir à transformer la terre en un enfer vivant, et, du même coup, perpétuer les vices et les crimes qu'engendre la misère.

Quelle religion répond à ces exigences ? En posant cette question, il faut nous rappeler que le temps des Mahātma est révolu et qu'il n'y a plus de place sur terre pour une nouvelle religion. C'est parmi celles qui existent que nous devons choisir.

Il se peut qu'une des religions actuelles réponde à l'une ou l'autre, peut-être à deux des quatre conditions qui viennent d'être posées. Or la question est de savoir s'il en est une qui réponde aux quatre à la fois. Pour autant que je sache, seul le Bouddhisme satisfait à toutes. Il ne me paraît donc pas déraisonnable d'en conclure que le Bouddhisme s'imposera fatalement comme la seule religion possible pour tous les hommes, dans le monde *nouveau* que devront bâtir les peuples et qui sera profondément différent du monde actuel.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Tout ce qui précède pourra surprendre. Si les idées que je viens d'exposer semblent étranges, c'est que beaucoup de ceux qui ont écrit sur le Buddha ont répandu cette fausse idée que la seule doctrine enseignée par le Maître fut l'*ahimsā*. Et, certes, je ne veux en aucune façon minimiser l'importance de l'*ahimsā*, que le Buddha enseigna effectivement. C'est une grande et belle doctrine, et le monde ne sera sauvé qu'en la suivant. Mais à cela ne se limita pas l'enseignement du Bienheureux. Dans le cadre de sa religion, il prêcha encore les libertés sociale, intellectuelle, économique et politique, l'égalité entre les hommes et les sexes. On trouverait difficilement un maître religieux dont l'enseignement embrasse des domaines aussi divers et des aspects si nombreux de la vie sociale des hommes et des nations, dont la doctrine supporte aussi aisément l'épreuve du temps, en particulier de l'époque moderne, et dont, enfin, la préoccupation première ait été de sauver les hommes dès leur vie terrestre et non pas seulement de leur promettre le ciel après leur mort.

*
* *

Quelles mesures pratiques envisager pour répandre le Bouddhisme ? On peut en proposer de trois ordres :

1°) Produire et diffuser une Bible bouddhique ;

2°) Modifier l'organisation, les buts et le rôle du *Saṅgha*.

3°) Créer une Mission bouddhique mondiale.

La publication et la diffusion d'une Bible bouddhique s'impose comme première nécessité. La littérature bouddhique est vaste et l'on ne saurait demander, à un néophyte désireux d'aborder l'étude du Bouddhisme, d'entreprendre la lecture des innombrables textes qu'il comporte. Le grand avantage de la plupart des autres religions est de posséder un évangile, que chacun peut transporter avec lui et lire partout où il va. C'est une chose bien pratique, que le Bouddhisme ne possède malheureusement pas. Le *Dhammapada* indien se proposait de tenir ce rôle, mais n'y a pas réussi.

Chaque grande religion a été fondée sur la foi. Mais une foi qui se présente sous la forme de croyances et de dogmes abstraits ne peut être assimilée par la masse. Il faut offrir à l'imagination des repères concrets à quoi s'accrocher : mythe, histoire épique ou légende. Le *Dhammapada* n'est rien de tout cela, car il tente d'ériger la croyance sur des dogmes abstraits.

Un évangile du Bouddhisme devrait comporter : a) une courte biographie du Buddha ; b) le *Dhammapada* chinois ; c) quelques dialogues du Buddha, choisis parmi les plus importants ; d) les cérémonies bouddhiques telles que la naissance, l'initiation, le mariage et la mort.

La rédaction d'un tel ouvrage devra évidemment faire l'objet de grands soins et la partie linguistique ne devra pas être négligée. Sa langue devra

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

être vivante et il conviendra de donner à l'ensemble plutôt la forme d'une incantation que celle d'une narration descriptive ou d'un exposé éthique. Le style en devra être simple et clair, en même temps qu'émouvant.

Il y a un abîme entre un *sannyāsi* hindou et un *bhikṣu* bouddhique. Le premier est entièrement détaché, il est mort au monde ; le second, au contraire, se meut dans le monde, en fait partie, y vit. Dès lors, peut-on se demander, quel fut le but du Buddha quand il créa le *Saṅgha*, cette communauté séparée de la société qui l'entoure ? L'un des buts fut certainement de donner pour modèle aux laïcs une société répondant fidèlement aux idéaux du Bouddhisme. Bien que le Buddha n'ignorât pas que le commun des mortels est incapable de réaliser pleinement cet idéal, il tint cependant à le lui faire connaître et à lui montrer une collectivité s'y consacrant totalement. D'où la création du *Saṅgha* auquel il prescrivit les règles du *Vinaya*.

Un autre but fut sans doute la création d'une élite intellectuelle capable de donner aux profanes une direction sûre et impartiale. Pour cette raison il fit défense aux *bhikṣu* de posséder des biens, la possession de ceux-ci étant un des principaux obstacles à la liberté de la pensée. Un troisième but poursuivi par le Buddha en créant le *Saṅgha* fut d'établir une société dont les membres seraient entièrement voués au service du peuple et libérés de toute autre préoccupation. C'est pour cette raison qu'il interdit aux *bhikṣu* de se marier.

*
* *

Le *Saṅgha* d'aujourd'hui répond-il à ces missions ? Force nous est de répondre négativement. Le *Saṅgha* ne guide ni ne sert le peuple comme il le devrait faire. En son état présent, il n'est donc d'aucune utilité pour la propagation du Bouddhisme. Tout d'abord, les *bhikṣu* sont trop nombreux. Pour la plupart composés de *sadhu* et de *sannyāsi* passant leurs jours dans la méditation et l'oisiveté, ils manquent ainsi à leur mission essentielle d'enseigner et de servir.

Quand on évoque l'idée d'aide à la population souffrante, on pense de suite à la Mission Rāmakrishṇa et nullement au *Saṅgha* bouddhique. Au lieu de cette immense armée d'oisifs qu'est devenu le *Saṅgha* il nous faut un petit nombre de *bhikṣu*, mais d'un niveau supérieur.

Il serait bon que le *Saṅgha* empruntât quelques traits au sacerdoce chrétien, et particulièrement aux Jésuites. Le Christianisme s'est répandu en Asie en faisant largement appel aux services médicaux et pédagogiques. Pour cela, le Catholicisme a envoyé dans les pays qu'il voulait évangéliser des missionnaires qui n'étaient pas seulement versés dans la doctrine religieuse, mais qui avaient aussi reçu une formation approfondie dans les domaines profanes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des sciences et des arts. Tels étaient aussi les caractères des *bhikṣu* des temps anciens. Il suffira de rappeler que les Universités de Nālandā et de Taxila étaient dirigées par des moines, qui furent certainement des hommes très instruits, sachant que le service social était l'instrument indispensable à la propagation de la foi. C'est à cet idéal que doivent revenir les moines d'aujourd'hui. En son état présent, le *Saṅgha* est hors d'état d'attirer le peuple.

Enfin, le Bouddhisme ne peut espérer se répandre sans une Mission mondiale. La propagation de la religion, comme la diffusion de l'instruction, requiert des moyens puissants : des hommes et de l'argent. Qui fournira ces moyens, sinon les pays où le Bouddhisme est vivace. C'est à ces nations qu'il appartient de fournir, au moins au début, les moyens financiers et les missionnaires. Le feront-elles ? Il ne semble malheureusement pas qu'il existe parmi elles un grand enthousiasme pour la propagation du Bouddhisme.

Cependant, l'époque semble propice à une telle entreprise. Il fut un temps où le problème religieux ne se posait pas, faisant partie de l'héritage de chacun. Un enfant, en venant au monde, héritait de ses parents leur religion avec leur nom et leur nationalité. Il n'était alors pas question d'examiner les mérites et les vertus de cette religion. Les temps ont changé : aujourd'hui les hommes s'interrogent et nombreux sont ceux qui ont le courage d'abjurer une foi qu'ils reconnaissent erronée pour embrasser la religion qu'ils estiment juste et vraie. Les découvertes scientifiques, le marxisme, sont également à la base d'incertitudes qui aboutissent souvent à la conclusion que la religion est une erreur qu'il convient d'abandonner parce qu'elle pousse les pauvres à se soumettre aux riches. Mais quelles que soient les causes, le fait important est que les hommes d'aujourd'hui exercent leur esprit critique sur les problèmes religieux comme sur d'autres matières. Le temps est venu, pour le Bouddhisme, de se faire connaître à ceux qui l'ignorent et peut-être l'attendent. Il y faudra, de la part des nations bouddhiques, la volonté de propager la religion qui est la leur. Il leur appartient de comprendre que le devoir d'un bouddhiste n'est plus seulement de pratiquer sa religion, mais de la faire connaître et aimer. Les nations doivent se convaincre que propager le Bouddhisme, c'est rendre service à l'humanité.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddhist Trends and Perspectives in Asia

by

Richard A. GARD, *M.A.*, *Ph. D.*

Buddhism is regarded by its adherents as a complete way of life for all beings and societies because it begins experientially with the fundamental problems of existence and seeks their permanent resolution. In Buddhist doctrine (the Dharma) such a way of life, or learning process, is realized epistemologically and metaphysically in several stages called *Catvāri–ārya–satyāni* (commonly known as the « Four Noble Truths ») :

1. *Duḥkha–satya* : observation and awareness that existence (*saṁskṛta–dharma*) is conditioned (*duḥkha*, popularly described as « suffering ») ;
2. *Samudaya-satya* : analysis of the causal-factors (*samadaya*) of conditioned existence which is multi-caused or dependently-originated (*pratītya–samutpāda*), ever-changing or impermanent (*anitya*), and interdependent or non-independent (*anātman*) : thus relational existence (*saṁvṛti–satya* = *śūnyatā*) which may be transcended ;
3. *Nirodha-satya* : recognition that the causal-factors can be removed (*nirodha*) and perfect freedom (*nirvāṇa*) of existence from all conditions may be realized (*bodhi*) : thus absolute existence (*paramārtha–satya* = *śūnyatā*) which may be attained by means of

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

4. *Mārga-satya :* practice of the Noble Eightfold Path (*ārya-aṣṭāngika-mārga*), often restated as the Six or Ten Requisites (*ṣaṭ-pāramitā* or *daśa-pāramitā*) of the Buddhist way of life and characterized as the Middle Path (*madhyamā-pratipad*) in which supreme human wisdom (*prajñā*) and compassion (*karuṇā*) are interdependent.

In accordance with the Dharma, by understanding and responding to individual and societal needs Buddhism has traditionally been a dynamic, civilizing force and a stabilizing, cultural vehicle for many Asian peoples ; it has contributed artistic inspiration and cultural achievements, public education and social welfare work, moral guidance and intellectual stimulation. At one time or another during the past twenty-five centuries, the interaction of Saṅgha (Buddhist ecclesia) activities and environmental factors has been a formative element in the development of many Asian societies, and the Dharma has been expressed in more than twenty-two Asian languages and now also in thirteen or more European languages. Thus Buddhism continues to expand geographically and develop historically.

At the present time, the societal environment of Buddhism in Asia and elsewhere is changing more rapidly and fundamentally than ever before. Consequently many Buddhists are endeavoring to understand the increasingly complex, secular, urbanized, and scientific patterns of modern life and thereby to respond more intelligently to individual and societal needs for Buddhist guidance. Buddhist scholars are beginning to study and use the methods and data of the social sciences for their analyses of the newly conditioned human existence, just as anthropologists and sociologists, economists and political scientists are beginning to study Buddhist institutions and activities in order to acquire a better knowledge of Asia and to broaden their own fields. In many instances the *Catvāri-ārya-satyāni* can be given an added sociological meaning and application :

all societies are adversely conditioned (*duḥkha*), dependently-originated (*pratītya-samutpāda*), historically impermanent (*anitya*), interdependent (*anātman*) and relative (*śūnyatā*) ; but the causal-factors (*samudàya*) of their adverse conditions can be removed (*nirodha*) and perfect freedom (*nirvāṇa*) of societal existence can be realized (*bodhi*) universally through supreme human wisdom (*prajñā*) and compassion (*karuṇā*).

In short, the Dharma may be viewed also as a social doctrine, and its practice (the Buddha Sāsana) a way of life for all societies.

Such a Buddhist perspective may be necessary for the future of Buddhism in the modern world. Correct and timely Buddhist analyses of social structures and problems, as well as of increasing individual needs, will be

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

required if appropriate Buddhist solutions are to be formulated, proposed, and carried out. Just as Saṅgha and Buddhist lay organizational problems do not exist by themselves (*anātman*) but are intrinsically related (*pratītya-samutpāda* = *śūnyatā*) to changing (*anitya*) non-Buddhist environmental situations (*saṁskṛta-dharma*), so the Dharma must now be expressed in contemporary meaningful concepts. Hence, how well Buddhists understand and fulfill their future role in the world may depend largely on how well they relate the Dharma to social thought and how well they exemplify the Buddhist way of life in society.

These conditions and requirements for the future of Buddhism are common to Buddhists everywhere, as they are similarly for other, non-Buddhist systems of belief. Although Buddhist responses to societal situations may vary in expression according to each country and locality concerned, their approaches will be essentially the same insofar as they are inspired and guided by the *Catvāri-ārya-satyāni*. In this respect, there are no basic differences between the present-day Theravāda and Mahāyāna, or among Asian Buddhists, or between Asian and non-Asian Buddhists : they all have a common heritage, a common task, and a common future.

An increasing awareness of inherent unity among Buddhists is evidenced, for example, by the Buddha Jayanti in Buddhist Asia, European and American Buddhist communities (1956-57), by new researches on the doctrinal and historical interrelations of so-called Hīnayāna and Mahāyāna schools as well as Section X. « Interactions » and the very aim of the present volume, and by the Sixth Buddha Sāsana Council in Rangoon (1954-56) and joint Saṅgha-lay participation in five World Fellowship of Buddhists Conferences (Colombo 1950, Tōkyō 1952, Rangoon 1954, Kathmandu 1956, Bangkok 1958). The expression « Buddhist world » is beginning to assume true geographical meaning.

Current Buddhist activities and trends in Asia indicate relatively new Buddhist perspectives in the fields of education, social welfare work, and the interpretation of history. Some of these trends and views will be briefly noted as follows.

Buddhist education is now generally intended for the laity as well as the Saṅgha — thus together they may comprise a new, expanded Saṅgha in the future — and in both cases non-Buddhist subjects are added to the Dharma and form an essential part of the curricula.

Traditional temple learning and monastic schools for the training of Saṅgha leaders still prevail in Burma, Cambodia, Ceylon, Laos, and to a lesser extent in other areas. Inspired by the example of the former Indian Buddhist universities of Jagaddala, Nālandā, Odantapurī, Valabhī, and Vikramaśilā, Buddhist higher educational institutions with modern-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ized instruction and facilities have been established in Cambodia (Université Bouddhique, Phnom-Penh), Ceylon (Vidyalankara University, Peliyagoda ; Vidyodaya University, Maligakanda), India (Nālandā University revived), Japan (13 Buddhist colleges and universities), Korea (Haein College, Masan ; Tongguk University, Seoul ; Wŏn Kwang University, Iri), and Thailand (Mahāmakuta University and Mahā–Chulalongkorn University, Bangkok) ; Buddhist colleges are also needed and desired in Burma, Laos, Malaya-Singapore, Taiwan, and Viêt-Nam.

Buddhist lay schools, which formerly served as public educational institutions and now mostly supplement secular schools, have been established in Burma, Ceylon, Hong Kong, Japan, Korea, Nepal, Penang, Singapore, Taiwan, and Viêt-Nam, and are coeducational in most places. There are also Buddhist schools for girls in Ceylon (including four colleges), Hong Kong, Japan (including several colleges and universities and over 50 other schools), Singapore, and Taiwan. [The present nature of Buddhist education in Bhutan and Sikkim and in Communist areas is relatively unknown.]

Although needs for teacher training, textbooks, and other facilities are similarly experienced in various countries, the common element in modern Buddhist education lies in the formulation of a basic philosophy of Buddhist education, or Buddhist philosophy of education, which will guide the preparation of future Buddhist leaders in the ever-changing world as well as preserve the spirit and content of the Dharma. The following is an attempt to state briefly such a philosophy, remembering that the Buddhist learning process and educational ideals are inherent in the *Catvāriārya-satyāni*.

The primary aim of Buddhist education, traditional and contemporary, is the same as that of the Buddha's life and teachings : to enable all beings to become Enlightened and thereby attain Nirvāṇa — an educational objective which concerns the Buddhist individual, Saṅgha, laity, and society as a whole. The second aim of Buddhist education is to know, expound, and exemplify the Dharma ; the third aim is to preserve and guide the (future, expanded) Saṅgha ; and the fourth aim, which expresses the universality of the foregoing Buddha, Dharma, and Saṅgha aims, is to help all societies progress and develop toward perfect freedom through supreme human wisdom and universal compassion.

The fundamental subject matter or curricula of Buddhist education should include all studies necessary for the fulfillment of its four aims : that is, the traditional Pāli Dhamma (Sutta, Vinaya, Abhidhamma) and its commentaries in one or more scripts and languages such as Burmese, Khmer, Lao, Sinhalese, or Thai ; the Dharma in Sanskrit, Chinese, Japanese, Tibetan and other versions (with commentaries) ; and contemporary

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddhist treatises and non-[doctrinally-] Buddhist studies in the fields of linguistic science, historical science, social sciences, philosophy and religion, cultural arts, physical and exact sciences, library and museum sciences.

The fundmental study methods of Buddhist education include the traditional learning processes of listening to teachers, critical analysis and self-reflection, oral and written exposition, inquiry and discussion, memorization and practice of what is being learned, to which are now being added recently developed research methods and study techniques. Similarly, the fundamental teaching methods of Buddhist education include the traditional practices of lecturing to students, writing expositions or commentaries, discussion and student guidance, and especially personal exemplification of what is being taught ; such Buddhist pedagogy is now being aided by certain modern techniques and facilities.

The expression of these fundamental aims, the actual content of the fundamental subject matter, and the practice of the fundamental study and teaching methods of Buddhist education will all naturally vary according to institution as conditioned by environmental and other factors. However, a certain unity in Buddhist educational systems, or the correlation of basic aims, subject matter, and methods in Buddhist education, can be assured in principle by reference to the *Catvāri-ārya-satyāni* and in practice by intra-Asian conferences of Buddhist educators and by exchanges of teachers, publications, and other information. Thus far, Buddhists in Burma, Cambodia, Ceylon, Japan, Korea, Thailand, and Viêt-Nam have given some consideration to the formulation of a philosophy of Buddhist education, as summarized above, but have effected little in practice through educational conferences and exchanges.

Perhaps the most difficult problem which nearly all Buddhist schools and colleges in Asia have in common is the proper correlation of so-called non-Buddhist and Buddhist studies in their curricula : in other words, how modern research methods can best serve the needs of Buddhist scholarship and their data provide needed supplementary information for a Buddhist understanding of all conditioned existence and at the same time how Buddhist traditional concepts can be related to current situations and explained in contemporary meaningful terms without the Dharma becoming misinterpreted and Buddhist studies overwhelmed by non-Buddhist interests. This predicament and need in Buddhist education appear particularly important in Japan where higher educational institutions are subject to the increasingly complex, secular, urbanized, and scientific patterns of modern life, but, as these societal trends become more widespread, similar situations

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

may be expected for Buddhist schools and colleges elsewhere in Asia and are already appearing in Korea and Thailand.

At the present time, Buddhist social welfare work is being conducted by the Saṅgha especially in Burma, Hong Kong, Japan, Korea, Laos, Nepal, Taiwan, and Thailand and by the laity, often in cooperation with the Saṅgha, in these areas (except Laos where there are no lay Buddhist organizations) as well as in Ceylon, India, Penang, Singapore, Viêt-Nam and to a certain extent in Cambodia. Such welfare activities usually include the provision of facilities, in temples or lay buildings, for orphans and poor children, the aged, and sometimes for unfortunate animals, medical dispensaries and hospitals, vocational training centers, supplies for leper and refugee settlements, moral guidance for delinquents, and other assistance intended to further community spirit and well-being.

Buddhist social welfare work today is sometimes regarded by non-Buddhists as resulting from the exemplary conduct of Christian and other charitable organizations, but such stimulation is not necessarily the origin of comparable Buddhist activities. Buddhist « humanitarianism » is inherent in the Six or Ten Requisites of the Buddhist way of life, characterized especially by the Bodhisattva ideal in Mahāyāna thought and practice, and expressed in numerous Dharma/Dhamma textual passages on social welfare aims ; the traditional role of the Theravāda and Mahāyāna Saṅghas in village life has long been a societal function, although now subject to disruptive influences.

In the past, political authority in Asian Buddhist countries has often supported the Saṅgha in order to facilitate or enhance its own social control, economic wealth, cultural prestige, and conduct of diplomacy ; while the local communities concerned usually supported the Saṅgha upon the basis of personal belief and the realization that the social well-being of both is reciprocal. Today, however, Asian governments tend to assist the Saṅgha and Buddhist lay groups (together as an expanded Saṅgha) according to the effectiveness of their social welfare activities, except in Cambodia, Laos, and Thailand where the king is traditionally regarded as the protector of the Saṅgha. In short, since public support and Buddhist welfare work are usually interdependent and tend to increase or diminish correlatively, it is quite possible that in the future Buddhist education will emphasize the need for more social welfare activities by Buddhists. In such case, the relationship between Buddhist education and community assistance/welfare, already precedented by numerous past exemples, may receive a relatively new understanding and expression.

Christianity, Hinduism, Islam, and Judaism, which at times have approximated whole cultures or comprised societal ways of life, are in-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

clined to interpret human history in terms of their particular doctrine and to judge social progress according to the realization of their own ideals. In these respects, their views of history are actually conceptions of their own spiritual teleology. Similarly, Buddhism has propounded interpretations of Buddhist history, rather than of human history in general, such as the traditional belief in the periodization of Buddha Sāsana decline (whether conceived in units of 500 or so years and the end frequently postponed by the Theravāda, or conceived in three periods and the ever-present ending stage lamented especially by the Chinese-Japanese Mahāyāna) and the widespread belief in the coming of a future Buddha (Maitreya).

It seems likely, however, that historical and social science studies of such Buddhist conceptions will explain their origin and development, rather than support them, and that, in turn, Buddhist use of historical research methods, historiography, and the social sciences will induce a new Buddhist interpretation of history and societal change (progress ?). This supposition does not yet constitute an identifiable trend, but the conditions for its emergence can be stated tentatively and the possible nature of a resultant Buddhist perspective of history can be suggested. Thus far, interest in the subject has been expressed principally in Japan and to some extent in Burma and Ceylon.

Interpretations of history involve considerations of societal change which in turn is comprehended by notions of conditioned existence, causal-factors, dependent-origination, impermanence, interdependent and relational structure — notions which are readily identifiable by Buddhists as *duḥkha, samudaya, pratītya-samutpāda, anitya, anātman* and *śūnyatā*. The data for a Buddhist interpretation of history should of course be derived from historical and social science research, but the *duḥkha-satya* and *samudaya-satya* stages of the *Catvāri-ārya-satyāni* may provide the premises for formulations of working hypotheses in historical studies.

Similarly, societal trends should be noted from existing evidence and careful projection, but, at least for Buddhists, determination of desired social or universal human goals may be made by reference to the *nirodha-satya* and *mārga-satya* stages of the *Catvāri-ārya-satyāni* upon the doctrinal basis that the fulfillment of the Buddhist way of life for individuals and societies is Nirvāṇa or the perfect freedom of existence from all conditioning factors.

Many other significant trends could also be noted, and questions asked, concerning Buddhist ideas, activities, and problems in Asia. But they would require specific reference to dated, localized situations. For instance : in Burma a « Social Service Saṅgha » movement (founded March 1956), the research plans of The International Institute for Advanced Buddhistic Studies (Kaba Aye, Rangoon), and the problematic future of the

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Union Buddha Sāsana Council ; in Cambodia the establishment of a modern Université Bouddhique (Phnom-Penh ; classes begin May 1959) ; in Ceylon Buddhist educational developments at all levels, and the difficulty of maintaining proper relationships between the Saṅgha and political authority ; in Hong Kong refugee and social welfare needs and related Buddhist activities ; in India the determination of the future of under-privileged Buddhist groups and of the exact nature of Hindu-Buddhist doctrinal relations, past and present ; in Japan the work on a new Buddhist library classification scheme by the Buddhist Library Association Bukkyō Toshokan Kyōkai, founded 1958) which would enable the incorporation of Buddhist materials into general library schemes and the expansion of organized knowledge ; in Korea the establishment of proper relationships between the (unmarried) Saṅgha and (married) lay groups and between Buddhist and non-Buddhist (Christian and secular) interests ; in Laos the improvement of Buddhist education, and the apparent lack of need for a lay Buddhist movement ; in Nepal the regeneration of the Saṅgha and its consequent educational and social welfare work ; in Malaya the future of Chinese-Sinhalese Buddhist groups doctrinally within Buddhism and organizationally in the Federation of Malaya, and, relatedly, the need to train Buddhist teachers and establish Buddhist schools ; in Singapore the task of training Buddhist teachers, compiling Buddhist textbooks, and presenting Buddhist subjects in the public schools (since 1958) : in Thailand the increasing need to induce trained monks in Bangkok to return to rural areas for service to the Saṅgha and for the sake of national and local welfare ; in Viêt-Nam the developing Buddhist lay-school system, and the future position of Chinese-Viêtnamese Buddhist groups doctrinally within Buddhism and organizationally in a divided country ; and in Communist-controlled areas the fate of the Buddha, the Dharma, the Saṅgha, and the Buddhist laity.

Similarly, it might be asked : is there a causal relationship between the present dormant period of Buddhist art and cultural creativity and the apparent lack of knowledge about the development and varied forms of Buddhist art by the Saṅgha in most Buddhist areas ? what could be the doctrinal consequences of the increasing use by Buddhists of English instead of Pāli as the principal intra-Asian language ? will Japanese studies in the social and physical sciences lead toward the modernization of Buddhism in Asia as well as contribute to the development of Buddhism elsewhere ?

And perhaps most important of all : how well do Buddhists in Asia perceive and understand current Buddhist trends, and, thereby, how well will they conceive and present relevant Buddhist perspectives as a way of life for all beings and societies in the ever-changing world ? Whatever their response may be, Buddhists in Asia and elsewhere may well cooperate, for they have a common heritage, a common task, and a common future.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

B. — TEXTES

Le Bouddhisme d'après les Textes pālis

Sermon sur le Bouddhisme Zen

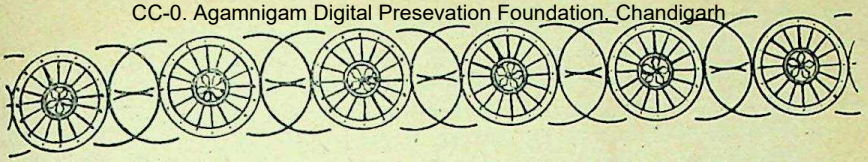
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXVII. — GANDHĀRA. Tête de Buddha. Stuc de Haḍḍa (IIIe s.
Musée Guimet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Le Bouddhisme d'après les Textes pālis

par

Solange BERNARD-THIERRY

I. — LES TEXTES

Le Buddha n'a rien écrit. Toute son action s'est exercée en paroles, pieusement recueillies et psalmodiées en chœur dans les monastères de l'Inde. A vrai dire, on se servait peu de l'écriture à cette époque, et les enseignements de toutes sortes étaient confiés à la seule mémoire.

Ce n'était pas en sanskrit que prêchait le Buddha. Il parlait probablement le dialecte du Magadha. Mais la parole du Maître n'est attachée à aucune langue particulière :

« *J'ordonne, ô disciples, que chacun apprenne la parole du Buddha dans sa propre langue* » (1).

Les Conciles qui se réunirent plus tard, après la mort du Parfait, remanièrent les discours, les sermons, les fables et les paraboles, les dialogues et les stances qui composaient les parties de son enseignement. Le bien-aimé disciple, Ānanda, commençait chaque récitation par ces mots :

« *Ainsi ai-je entendu : un jour, le Buddha se trouvait à...* » Cette formule est reproduite en tête de tous les *sutta*.

Or c'est longtemps après la mort du Buddha que les deux canons furent constitués : le *canon pāli* et le *canon sanskrit*. Représentent-ils avec fidélité l'Enseignement du Buddha ? Ou bien les paroles du Maître ne nous sont-elles parvenues qu'à travers des interprétations d'Ecoles ou

(1) *Cullavagga*, V, 33, I.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

systématisées par des esprits subtils en mal de spéculation ? La réponse demeure incertaine.

Les textes, rédigés en séries de propositions souvent abstraites, sont pleins de répétitions accumulées. Plus qu'une prédication vivante, c'est la plupart du temps l'exposé logique d'une philosophie ou doctrine tout intellectuelle, en un enchaînement continu de notions métaphysiques. Pour les bouddhistes, en effet, le raisonnement logique rend la vérité lumineuse, la vérité qui seule importe, seule conduit au salut en triomphant de l'ignorance.

Le Maître, selon ces Ecritures, prêchait en penseur, en philosophe, en sage. Il partageait avec le peuple indien le goût de la spéculation et la joie de disserter, de schématiser. Une parole brève ne pouvait convenir : il s'agissait de convaincre, non de persuader. C'est à l'intelligence qu'il fallait s'adresser, non à la sensibilité. Ce fut du moins dans cet esprit que les Conciles établirent les textes.

Aucun mouvement passionné ne domine les discours du Buddha. Aucun jeu d'ombre ou de lumière, aucune invective emportée n'y sont perceptibles. Il semble que le Maître révèle une leçon de toute éternité, destinée à être redite à travers d'innombrables périodes du monde. Les répétitions ne doivent pas lasser les disciples attentifs. Au contraire, les mêmes mots sont de nouveaux sujets de respect. Là où le goût profane est tenté de se cabrer, la piété s'exalte. La parole sacrée, toujours à sa place, est ce qu'elle est : répétée mille fois, plus vénérable encore à la mille et unième. Toute absence de mémoire, tout déplacement de phrase ou de mot est plus qu'une erreur : c'est une profanation, une atteinte à la Noble Vérité.

Les longues instructions sous forme de discours, de sermons ou dialogues, sont l'expression la plus importante de l'enseignement bouddhique. Histoires de conversions et récits de miracles y prennent place. Tout est contenu dans le schéma, la formule. Les dialogues sont des entretiens didactiques. Les disciples ne semblent présents que pour répondre « oui » ou rester confondus, et sont par là comparables à certains interlocuteurs des dialogues socratiques.

Mais en marge, comme un enjolivement littéraire, des paraboles, des contes et des fables font vivre tout alentour le milieu de l'Inde ; des stances d'un large mouvement poétique déploient des images souvent profondes et développent des comparaisons à la fois brillantes et justes. « *Je veux vous conter une parabole,* dit le Buddha ; *grâce à une parabole, plus d'un homme sage découvre le sens de ce qui est dit* ».

Les faits et gestes des hommes et des animaux, la vie familière, la vie de la nature, montagnes, forêts, marécages, fleuves et plantes, fournissent les motifs de ces paraboles. Des paraboles aux conte et aux fables, il n'y a qu'un pas : « *Il y avait une fois, à Vārāṇasī, un roi nommé Brahmadatta...* » Les moines bouddhistes avaient gardé en eux le goût héréditaire de conter et d'entendre conter ; ils savaient faire succéder au plaisir de la fable la satisfaction d'en comprendre et d'en retenir la morale.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Quant aux stances, elles sont parmi les plus belles parures des textes pālis. Le rythme de leurs vers est large, régulier, plein de douceur ou de noblesse. L'alternance des syllabes longues et brèves, l'harmonie des sons, la cadence des coupes fortement marquées, composent une musique d'une monotonie sublime. Une claire pensée rayonne dans cette morale rythmée, et c'est l'âme de la croyance, de la compassion, de la sérénité bouddhiques, qui est l'âme même de cette poésie.

Enumération des Textes.

Les Textes canoniques sont divisés en trois parties principales, appelées dans leur ensemble *Tipiṭaka* ou Recueil des *Trois Corbeilles*. Ce sont :

— les *Sutta*, enseignements du Buddha sous forme d'entretiens, dans lesquels la Doctrine est exposée ;

— le *Vinaya*, Discipline ou Conduite, recueil des règles monastiques ;

— l'*Abhidhamma*, traité de caractère spéculatif fondé sur les enseignements des *Sutta*.

Certains indianistes reconnaissent pour seul authentique le canon pāli et tiennent les textes sanskrits pour relativement récents. Cependant, bien des instructions se trouvent à la fois dans les deux Collections, et les traits de la vie du Buddha sont communs aux récits du Sud et du Nord. La plupart du temps, les différences qu'on y remarque ne sont dues qu'à des questions de dosage ou d'étendue.

a) *Le canon pāli.*

Dans le canon pāli, la Corbeille des *Sutta ou Suttapiṭaka* comprend cinq parties :

— le *Dīgha Nikāya* ou « Recueil des Longs Morceaux » (2) ;

— le *Majjhima Nikāya* ou « Recueil des Morceaux Moyens ;

— le *Saṃyutta Nikāya* ou « Recueil Colligé » ;

— l'*Aṅguttara Nikāya* ou « Recueil Supplémentaire » ;

— le *Khuddaka Nikāya* ou « Recueil des Morceaux Courts ».

Ce « Recueil des Morceaux Courts » est lui-même divisé en quinze parties qui sont :

1° le *Khuddakapāṭha* ou « Petits Textes » ;

2° le *Dhammapada* ou « Sentences de la Loi », qui mérite une attention particulière, car il est le plus beau et le plus riche des recueils en stances poétiques ;

3° l'*Udāna* mêlé de *sutta* et de stances, et dont le titre peut se traduire par « Effusions » ou « Expansions des Voix » ;

4° l'*Itivuttaka* ou « les Traditions » ;

5° le *Sutta Nipāta* ou « Choix d'Instructions », où se trouvent répandus beaucoup plus de sentiment et de poésie que dans les autres recueils ;

(2) D'une façon générale, les traductions de titres ne visent pas à la traduction littérale, mais à l'équivalence de sens.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6° le *Vimānavatthu* ou « le Palais Céleste », où se lisent des récits évoquant les demeures célestes ;

7° le *Petavatthu* ou « Histoires de Revenants » ;

8° les *Theragāthā* ou « Stances des Doyens » ;

9° les *Therīgāthā* ou « Stances des Doyennes », courtes biographies de religieux et de religieuses poètes qui chantent les joies de la solitude, la pureté des montagnes et des lacs, les pouvoirs surnaturels, la délivrance, le *Nibbāna ;*

10° les *Jātaka* ou « les Renaissances », où sont contées toutes les existences que le Buddha vécut sous des formes animales et humaines. Dans un style plein de douceur, ces récits évocateurs font vivre des scènes familières, émouvantes, et toujours de la plus haute édification ;

11° le *Niddesa,* ou l'« Exposition », est un commentaire des *sutta* du *Sutta Nipāta* par le disciple Sāriputta ;

12° la *Paṭisaṃbhidā Magga* ou « la Voie de l'Analyse », traité de la Connaissance suprême ;

13° les *Apadāna* ou « les Légendes », histoires de nobles disciples, sorte de Légende dorée bouddhique ;

14° le *Buddhavaṃsa* ou « Généalogie du Buddha », texte autobiographique dans lequel nous entendons le Bienheureux conter sa propre vie et celles des vingt-quatre autres buddha, ses prédécesseurs ;

15° enfin le *Cariyā Piṭaka* ou « Corbeille de la Conduite », choix de trente-cinq *Jātaka* destinés à faire connaître les dix grandes Perfections (*Pāramitā*) : générosité, bonté, renoncement, sagesse, fermeté, patience, véracité, résolution, amabilité, égalité d'âme.

Telles sont les parties qui composent le *Sutta Piṭaka.*

Quant au *Vinaya Piṭaka* ou « Corbeille de la Discipline », il comprend trois sections :

1° La première, constituée par le *Suttavibhaṅga,* « Division des Textes) », est elle-même divisée en deux traités :

— le *Mahāvibhaṅga* « Grande Division », ou *Bhikkhuvibhaṅga* « Division concernant les moines », qui expose les 227 cas de fautes commises par les moines et condamnées par le Buddha ; ce traité comporte le *Pācittiya,* ou « les Pénitences » et le *Pāṭimokkha,* formulaire de confession considéré généralement comme le texte le plus ancien du canon bouddhique ;

— le *Bhikkhunīvibhaṅga,* ou « Division concernant les nonnes » ;

2° La deuxième section ou *Khandhaka* se répartit en deux traités :

— le *Mahāvagga* ou « Grand Recueil » ;

— le *Cullavagga* ou « Petit Recueil ».

3° La troisième section se rapporte au

— *Parivāra* ou *Parivārapāṭha* ou « Le Cortège ».

Enfin, la troisième corbeille ou *Abhidhamma Piṭaka,* « Corbeille du retour technique sur la Loi », est divisée en sept livres :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1° le *Dhammasaṅgaṇi*, où sont énumérées les conditions d'existence ;
2° le *Vibhaṅga* ou « Divisions » ;
3° le *Kathāvatthu* ou « Controverses » ;
4° le *Puggalapaṇṇatti* ou « Catégories » ;
5° le *Dhātukathā* ou « Origine des Choses » ;
6° le *Yamaka* ou « Couples » ;
7° le *Paṭṭhāna* ou « Causalités ».

Ces derniers Traités sont dus aux Docteurs de l'Eglise bouddhique.

Mais en marge du canon pāli, quelques livres encore jouissent d'une autorité considérable en matière de foi dans le Theravāda. Ce sont :

— le *Dīpavaṃsa* et le *Mahāvaṃsa*, Annales du Royaume de Ceylan, rédigées par des moines bouddhistes relatant les différents épisodes de la vie du Buddha ;

— le *Jīna Alaṃkara Vamana*, poème chantant les louanges du Parfait ;

— le *Dathāvaṃsa* ou « Histoire de la Relique du Maître », sa dent pieusement vénérée ;

— le *Milindapañha*, texte importé du Nord, paru entre le IIe siècle avant J.-C. et le début de l'ère chrétienne. L'ouvrage, pourtant non-canonique, est considéré comme un véritable catéchisme bouddhique, rédigé sous forme d'un dialogue entre Milinda, qui n'est autre que le roi indo-grec Ménandre, et le moine bouddhiste Nāgasena ;

— le *Visuddhi Magga* ou « Voie de la Pureté », dont l'auteur est Buddhaghosa, le grand docteur de l'Eglise du Sud, qui vint à Ceylan au Ve siècle A.D.

Cependant, la priorité du canon pāli n'est pas définitivement établie, et l'on s'efforce de comparer sans partialité les autres documents, qu'ils soient en sanskrit, en chinois, en tibétain ou en d'autres langues.

b) *Le canon sanskrit.*

L'Eglise du Nord avait d'abord adopté la division originelle des textes en trois « Corbeilles » ou *Tripiṭaka*. Par la suite, elle remania l'ordre des Collections et les divisa en neuf *Dharma* ou « Livres de la Loi », dont voici les titres :

1° les *Prajñāpāramitā* ou « Perfections de la Sagesse », qui seraient originaires du Sud, groupent des recueils de plusieurs milliers de stances ;

2° le *Lalitavistara*, merveilleuse histoire de Gautama racontée par lui-même à ses moines ;

3° le *Saddharmapuṇḍarīka* ou « Lotus de la Bonne Loi », célèbre *sūtra* dans lequel le Buddha, prêchant sur le Pic du Vautour, incite à la dévotion et proclame l'unité de la Voie du Salut.

4° le *Gaṇḍavyūha*, où il est traité de l'incompréhensibilité du monde pour qui n'est pas *buddha* ;

5° le *Daśabhūmīśvara* ou « Seigneur des Dix Terres » ;

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6° le *Samādhirāja,* traité de la méditation mystique ou *samādhi ;*

7° le *Saddharma-laṅkāvatāra,* prédication faite à Laṅkā (Ceylan) ;

8° le *Tathāgataguhyaka,* étude sur la nature d'un *buddha ;*

9° le *Suvarṇaprabhāsottama,* recueil de légendes de caractère édifiant.

Pour faire suite aux neuf *Dharma,* une série de douze ouvrages reconnus comme canoniques a été établie :

1° le *Nirvāṇaśāstra ;*

2° le *Vimalakīrti,* qui proclame le néant de toute vie ;

3° le *Karaṇḍavibajabu,* qui explique la formation de l'univers et comment, à l'origine du monde, parut l'Ādibuddha, le Buddha primordial qui, naquit de lui-même ;

4° le *Sandhinirmocana* ou « Subtile analyse des catégories de l'intelligence » ;

5° l'*Aṅgulimālasūtra,* histoire de la célèbre conversion du brigand Aṅgulimāla ;

6° le *Karuṇāpuṇḍarīka* ou « Lotus de la Miséricorde » ;

7° le *Ratnakūṭa* ou « Amas de Bijoux », qui est une collection de Traités concernant la morale et la métaphysique ;

8° *l'Avataṃsaka,* où il s'agit de la puissance miraculeuse que possèdent le Buddha et ceux qui atteignent sa Perfection ;

9° le *Mañjuśrīvikridita,* consacré aux actes de conversion effectués par le Bodhisattva Mañjuśrī ;

10° le *Sarvabuddha Vishayavatāra,* introduction à la connaissance de tous les Buddha ;

11° le *Mahābheri* ou « Grand Tambour », à la louange du Tathāgata ;

12° le *Mahāsamaya,* où il est question des pouvoirs surnaturels que l'on peut acquérir au moyen de la méditation assidue ou *samādhi.*

Telles sont les différentes parties du canon sanskrit. Mais, de même que l'Eglise du Sud, l'Eglise du Nord possède des livres qui, sans être reconnus comme canoniques, sont empreints d'une autorité considérable. Il faut citer :

— le *Divyāvadāna,* en lequel on trouve d'admirables paroles de charité ;

— l'*Avadānaśataka,* empli de légende ;

— le *Mahāvastu,* un des textes les plus anciens, qui relate des évènements principaux de la vie du Buddha ;

— le *Milindapañha,* déjà existant dans le canon pāli.

— l'*Udānavarga,* qui correspond au livre pāli des *Udāna.*

Les deux canons pāli et sanskrit possèdent les mêmes particularités de style, la même trame de pensée, le même type d'exposition. Plus tard, de savants docteurs créeront toute une littérature bouddhique. Les plus célèbres seront Aśvaghoṣa, auteur du *Buddhacarita,* poème en dix-sept chants ; Nāgārjuna, grand mystique nihiliste ; Aśaṅga, fondateur d'une

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

école idéaliste ; Vasubandhu, frère du précédent, auteur d'ouvrages considérables de métaphysique, commentaires des *sūtra*. Citons encore Yaśomitra, Dharmapāla et Śāntideva qui, au VIIe siècle A.D., écrivit un célèbre chant de pureté, de renoncement et d'amour, le *Bodhicaryāvatāra*.

Ici commence le domaine de la littérature. Profane ? Non, certes, mais tout esthétique. Nous voici loin de l'enseignement prêché par un moine errant au hasard des routes. Les Ecoles, les Conciles, les auteurs, se sont emparés des idées qu'il a semées sur son chemin. La Doctrine, sans doute, y a perdu de sa pureté. Mais l'art y a gagné quelques-unes de ses merveilles et donné une forme plus éclatante aux pensées de la Doctrine bouddhique.

La pensée.

Au moment où le Bouddhisme apparaît dans l'Inde, il s'en faut de beaucoup que le Brahmanisme soit ce qu'il était un millénaire plus tôt. Tout en gardant ses dieux, la religion brahmanique a évolué vers la pure philosophie. A partir de la doctrine du sacrifice, la spéculation n'a cessé de se développer. Déjà, les *Āraṇyaka* et les *Upaniṣad* se répandent, imposant la conception d'un Absolu, le *Brahman* universel, identifié à l'*ātman* ou *moi* individuel. D'autre part, la philosophie rationaliste du *Sāṃkhya* s'élabore autour du difficile problème de la Délivrance, problème que le Bouddhisme et le Jaïnisme s'attacheront, l'un et l'autre, à résoudre.

Le Buddha a donc derrière lui toute la tradition védique et, à l'époque où il est censé se mettre à prêcher, il n'est pas sans connaître les idées nées de la méditation antérieure.

Que va-t-il apporter de nouveau ? Quelles pensées plus hardies son intelligence va-t-elle enfanter ? Quelle est la doctrine inconnue qui lui vaudra d'être considéré comme hérétique ?

Tout d'abord, le Buddha semble ne pas reconnaître l'autorité des *Veda*. Il professe la plus parfaite indifférence à l'égard de l'orthodoxie brahmanique. Les notions ébauchées dans les *Upaniṣad* vont être reprises sans doute, mais avec un sens nouveau.

Ainsi, le *kamma* (3), ou « acte », ne désignait dans la religion brahmanique que l'acte sacerdotal, le rite accompli par le prêtre en vue de s'acquérir des mérites. Pour les bouddhistes, le *kamma* est l'acte en général, l'acte en soi. De même que les actes passés ont déterminé notre vie actuelle, de même les actes présents créent les conditions de notre vie future.

Celui qui accomplit en cette vie un ensemble d'actions méritoires renaîtra dans la vie prochaine sous une forme et dans des conditions favorables et heureuses. Mais celui qui se rend coupable d'actions honteuses ou criminelles en paiera le prix dans son existence future par le malheur

(3) *Cf. supra*, p. 251, *La doctrine du Kamma*.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

et la souffrance. Et ce que chacun de nous subit au cours de sa vie n'est que le résultat inévitable de sa conduite passée.

A cette différence au sujet de la conception de l'acte, s'en ajoute une autre, essentielle, dans la représentation du *moi*. Alors que dans la religion brahmanique, le *moi* existe sous le nom d'*ātman* et a pour destination ultime la communion avec l'essence du Tout ou *brahman* dans une sorte d'extase mystique où l'âme individuelle se perd et se divinise à la fois, dans le Bouddhisme au contraire, la réalité même de ce *moi* est niée. Cette âme en perpétuel devenir, emportée dans un flux de transformations incessantes, est sans consistance. Son caractère est purement négatif : elle est impermanente. Mais par là elle est aussi l'erreur et la souffrance. Alors que tout l'effort du brahmane consistait à atteindre son vrai *moi* et à l'intégrer à l'essence du Tout, celui du bouddhiste tendra à détruire en lui toute notion de son *moi* afin de s'évader pour toujours de ce flux universel ou *saṃsāra*, et d'en atteindre l'extinction ou *nibbāna*.

En outre, la notion de charité va apparaître. L'aumône n'était, dans le Brahmanisme, que le prix offert au prêtre pour célébrer le sacrifice. Dans le Bouddhisme, elle devient don véritable, mérite acquis par le seul fait de donner. Ainsi, la doctrine « hérétique » apporte à la religion un élément dont elle se passait jusqu'alors : c'est l'élément éthique, la morale.

Le Bouddhisme approfondit la pensée, spiritualise la conception du monde et de la vie par le souci de la morale. Le dogme de la non-violence pousse à l'extrême le respect de toute vie humaine, animale ou végétale. De là naît la morale de la pitié, de la bienveillance universelle, en un mot de l'égalité, en certains textes tout intellectuelle, en d'autres débordante d'amour et de charité désintéressée.

On voit par où la Doctrine du Buddha se sépare du Brahmanisme (4). En marge de l'orthodoxie, elle semble sur bien des points briser le cours de la pensée indienne. Mais il serait faux de croire qu'il y eut là la moindre scission. Une philosophie nouvelle ne surgit pas de toutes pièces. Lentement, la méditation antérieure l'a élaborée, a préparé sa naissance, a déterminé son évolution.

De l'optimisme védique, marque d'une religion de vainqueurs, de conquérants qui avaient triomphé des difficultés humaines et trouvé le mot pour se concilier les puissances divines, le Brahmanisme était passé insensiblement au pessimisme, marque d'une religion de penseurs, méditant sur eux-mêmes à mesure qu'ils se détachaient des dieux et des rites.

Le Bouddhisme va partir de cette conception de la vie. La croyance à l'enchaînement sans fin des existences subsiste avec force. C'est elle qui entraîne l'aspiration vers la Délivrance. Le Bouddhisme ne fait que spiritualiser cette recherche du salut. Il l'élève sur un plan supérieur et pourtant tout humain, gardant la même vision de l'existence.

Le génie personnel de Sakyamuni, son esprit aigu et lucide, sa pensée librement développée, la sincérité de son expérience intérieure, suffiraient

(4) *Cf. supra*, p. 551, *Le Buddha et l'avenir du Bouddhisme*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à rendre compte de l'« hérésie » de sa Doctrine, à donner à la religion qu'il a fondée un caractère indépendant. Mais le cours de la pensée hindoue n'en est pas interrompu, et c'est encore à travers lui que cette pensée féconde poursuit son lent déroulement.

II. — LE BUDDHA

Les sources de sa biographie.

A travers les anciens textes, le Buddha nous apparaît comme un homme parmi les hommes, un ascète errant parmi les ascètes errants de l'Inde. Comment voulait-il être entendu et vénéré ? Comme un sage et comme un maître, né pour aider ses frères vivants à trouver la Voie du Salut.

Les sources de sa biographie sont à la fois littéraires et archéologiques. L'histoire pâlit devant la légende, seule reconnue par le canon. Les Ecritures sacrées reproduisent un peu partout les discours du Buddha et sont en majeure partie constituées par le récit de ses actes. Il existe de longs fragments relatant la vie de Sakyamuni à la façon d'un conte : ses pérégrinations, les incidents de sa vie vagabonde, les miracles qui se produisirent sur son chemin, tout y est narré en un style souvent naïf et gauche, semé de répétitions, encombré de reprises. Les dialogues avec les disciples s'y déroulent lentement, d'un ton solennel ou familier. Les paroles du Maître emplissent les textes de leur bienveillance et de leur lumière.

La Collection en langue sanskrite nous offre des aperçus de la vie du Buddha dans le *Lalitavistara*, le *Buddhacarita*, le *Mahāvastu* et le *Divyāvadāna* qui contient un fragment particulièrement important pour la connaissance de la Doctrine, le *Mahāparinirvāṇa Sūtra*.

Dans la Collection en langue pālie se trouvent le *Buddhavaṃsa* et le *Nidānakathā* du Livre des *Jātaka ;* le *Mahāvagga* et le *Cullavagga* du *Vinaya Piṭaka ;* enfin le *Mahāpadāna Sutta* et le *Mahāparinibbāna Sutta* (*Dīgha Nikāya*) du *Sutta Piṭaka*.

Ces textes sacrés tracent le visage légendaire du Parfait, devenu par la vénération de ses disciples l'être surnaturel qui leur a ouvert le domaine de l'éternité.

Les documents fournis par l'archéologie sont plus frappants encore. Les premières sculptures se gardèrent de donner au Buddha une forme humaine, et de lui modeler un visage. Il convenait de suggérer seulement sa présence par quelques détails, et le rayonnement du Bienheureux suppléait à son absence de physionomie. Des empreintes de pieds, un cheval sans cavalier, un trône vide, un lotus, un arbre, un *stūpa*, suffisaient à évoquer telle ou telle scène légendaire. Mais à partir du IIe siècle avant J.-C., les sculpteurs représentent le Buddha en personne bien avant la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mise en écrit des textes sacrés. Ils illustrent les vies antérieures du Bodhisatta en des bas-reliefs célèbres. Autour des *stūpa* de Bhārhut et de Sāñchī, puis à Amarāvatī, à Mathurā, dans la vallée du Gandhāra, en Afghanistan, au Turkestan et jusque dans les grottes d'Ajaṇṭā, l'iconographie bouddhique étale ses précieux documents de pierre et de peinture. Le grand temple de Bārābuḍur, dans l'île de Java, présente, en seize cents bas-reliefs des VIIIe et IXe siècles, une étonnante revue sculptée des existences et des miracles du Buddha (*cf. sup.*, p. 473, *Bilan de l'Art et de la culture bouddhique en Asie*).

De l'Inde à l'Asie centrale, du Turkestan au Cambodge, la vie prodigieuse du Buddha Sakyamuni est transmise oralement, sculptée, rédigée, lue, apprise. Histoire et légende ne forment plus qu'une source unique de vénération, de création littéraire et artistique.

Son attitude par rapport au Bouddhisme.

Le Bouddhisme est, par définition traditionnelle, la Doctrine enseignée par le Buddha. Mais on peut concevoir diverses manières de donner son nom à une philosophie ou à une religion. Quelle fut l'attitude prêtée au Buddha par rapport à la nouvelle discipline qu'il proposa aux hommes ? Fut-elle comparable à celle des fondateurs de religions, à celle du Christ, à celle de Mahomet ? Non. Apparu dans le monde quatre ou cinq siècles avant Jésus et une dizaine de siècles avant le Prophète, l'Enseignement du Buddha a un caractère très particulier.

Il ne s'est jamais fait passer pour divin. Le Bouddhisme primitif n'a pas pour objet l'adoration d'un dieu. Sakyamuni n'est ni l'envoyé d'un dieu, ni dieu lui-même : il n'est pour ses disciples — qui à leur tour peuvent devenir *buddha* — que le Maître éclairé qui les guide dans la bonne Voie, le Sage qui, par la force de sa méditation, a conquis la Connaissance parfaite. Jamais le Maître n'a eu l'idée de sa persistance dans un autre monde d'où il pourrait continuer à soutenir ses disciples. Après sa mort, ceux-ci n'auront qu'à se conformer à la Loi qu'il leur a prêchée.

Une inscription datant de l'empereur Aśoka, au IIIe siècle avant J.-C., définit le caractère simplement humain de l'Enseignement du Buddha.

« *Les phénomènes qui résultent d'une cause, le Buddha en enseigne la cause, et il enseigne comment ils prennent fin. Voilà toute la Doctrine du Buddha.* »

Ainsi, le Buddha enseigne. Mais il n'enseigne qu'en son propre nom, guidé par sa seule intelligence. Aucune révélation de l'au-delà ne l'éclaire. Non seulement il ne se donne pas pour un être d'essence divine, mais il ne tire sa force et n'attend son salut que de lui-même :

« *Le Tout-Puissant, l'Omniscient, je le suis, je le suis en tout* [...]. *Dans le monde y compris les cieux, il n'y a personne qui soit semblable à moi. Je suis le Sage du monde, je suis le Maître Suprême, je suis le Parfait Buddha* » (5).

(5) *Mahâvagga*, I, 6.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'attitude prêtée au Buddha suffit à expliquer différents aspects du Bouddhisme. Si celui-ci peut être considéré comme un système philosophique, une doctrine de la Connaissance, c'est que son « inventeur » fut décrit comme un grand esprit, lucide et profond, qui, par son don de pénétration, comprit la cause du Mal et trouva le remède à la Douleur. Le Buddha est un Sage, au sens où les Grecs l'ont entendu, c'est-à-dire celui qui connaît l'origine des choses et enseigne une doctrine.

Si le Bouddhisme a été qualifié de discipline morale, de thérapeutique spirituelle, c'est qu'il y a en Sakyamuni un guide, un médecin de l'esprit, qui n'accepte pas de garder sa connaissance pour lui seul mais, dans son infinie compassion, désire en éclairer les hommes. Le Buddha est un Maître plein de pitié pour les êtres qui souffrent sans pouvoir découvrir de remède à leurs souffrances. S'il a acquis la Science parfaite, c'est pour mieux les soutenir et les guider dans la Voie difficile.

Enfin, si le Bouddhisme apparaît comme une religion, c'est que le Buddha, plus encore qu'un Sage et un Maître, est représenté comme un être d'élection, un héros de la volonté, un saint de l'esprit, auréolé d'un sentiment de vénération. Parvenu à l'état extatique de l'Eveil, il a atteint le sommet de la Perfection spirituelle. S'il n'est pas dieu, c'est du moins par lui que l'essence de toutes choses a été comprise, et par lui que les liens terrestres ont été dénoués. Une intelligence supérieure, l'absolue maîtrise de ses forces, une vive compassion pour le monde, font de la vie du Buddha un chef-d'œuvre dans lequel s'harmonisent sa pensée, sa volonté, son cœur.

Qu'il soit considéré comme Sage, Maître ou Saint, le Buddha nous apparaît à travers les textes comme un merveilleux créateur. Créateur de sa propre Perfection par le travail incessant sur soi-même, poète de sa propre vie, sculpteur de son destin et de son salut, il est l'inventeur de sa Délivrance et, en même temps, appelle à la Délivrance les êtres qui viennent à lui. Ne croyant qu'en lui-même, élaborant une doctrine d'effort et d'héroïsme, le Buddha parvient au sommet de ses forces et de sa richesse intérieure, rayonnant par-delà l'Inde, dans toute l'Extrême-Asie.

Le Sage.

Son nom de Buddha n'est qu'une épithète, un surnom. C'est le participe passé du verbe *budh* qui signifie « éveiller », d'où « s'éveiller à la Vérité ».

Les Hindous qualifiaient quelqu'un de *buddha* dans le même sens que les Grecs qualifiaient de σοφος (*sage*) l'un ou l'autre de leurs philosophes. *Buddha* signifie donc « Eveillé ». Dans l'Inde, parmi ceux qui vivaient solitaires, dans une méditation continuelle, beaucoup de saints personnages méritaient ce surnom. Mais le fondateur du Bouddhisme est le Buddha par excellence.

Ses noms historiques étaient Siddhattha Gotama. Il appartenait à la famille des Sakya : voilà pourquoi on l'appelle encore Sakyamuni ou le « Sage d'entre les Sakya ». Parfois, on lui applique l'épithète de Sarvā-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

thasiddha, « Celui-par-qui-tout-a-été-accompli ». Enfin, les fidèles lui donneront plus tard de nombreux surnoms, parmi lesquels ceux de Tathāgata, dont le sens donne matière à plusieurs interprétations, ou de Bhagavant, le « Bienheureux ».

Les textes le font naître au VI° siècle avant notre ère, vers 543, à Kapilavatthu, dans l'Inde du Nord, plus précisément dans le teraï népalais. Le lieu présumé de sa naissance se trouve aux jardins de Lumbinī, aujourd'hui le village de Rummindeī. Si les Ecritures font de Siddhattha un fils de roi, encore faut-il s'entendre sur ce terme. Son père, Suddhodana, était un *kshatriya,* c'est-à-dire un noble, chef de l'Etat des Sakya, qui jouissait d'un pouvoir local.

Les créations légendaires foisonnent autour de la naissance du futur Buddha. Avant celle-ci, en tant que bodhisatta, Sakyamuni vivait dans le ciel des Tusita une existence transitoire. Déjà, il avait mené sur terre plus de cinq cents vies humaines ou animales, accumulant des mérites successifs, quand il décida que l'heure de sa dernière transmigration était arrivée.

Sa mère, la noble Māyā, fit un rêve étrange : elle vit son fils descendre en elle sous la forme d'un éléphant blanc à six défenses.

Le jour venu, la reine se rendit aux jardins de Lumbinī. Là, elle se tint debout, s'accrochant de la main droite à un rameau d'arbre. Les dieux brahmaniques Indra et Brahma assistaient à la naissance du Bodhisatta, qui sortit du flanc droit de sa mère, « *beau, brillant, pur autant qu'une gemme posée sur une fine mousseline de Vārāṇasī* ».

Sitôt né, il fut présenté aux devins de la cour ; ceux-ci, chargés d'interpréter les signes, déclarèrent que si le fils de la reine Māyā consentait à régner, il deviendrait le Souverain du Monde, et s'il adoptait la vie ascétique, il serait un *buddha.*

Ensuite, le Bodhisatta aurait fait sept pas en direction du Nord puis aurait fixé successivement les points cardinaux pour exprimer sa puissance à venir. Le *Lalitavistara* nous rapporte ses premières paroles :

« *Dans le monde je suis le plus excellent, dans le monde je suis le meilleur. C'est là ma dernière naissance, je mettrai fin à la naissance, à la vieillesse, à la maladie, à la mort. Je serai sans supérieur parmi tous les êtres* ».

Son enfance fut celle d'un prodige. Devenu homme, il se montra divinement doué, beau, fort, de parole persuasive. Instruit dans les sciences et les arts, il possédait tout ce qu'il fallait pour être l'idole de ses sujets. Il mena dans ses palais une vie de faste et de plaisirs. A l'issue d'un tournoi dont il sortit vainqueur, Siddhattha épousa la princesse Gopā, nommée aussi, selon les textes pālis, Yasodharā, qui devait lui donner un fils, Rāhula.

Cependant, Siddhattha s'ennuyait. Au cours de sorties hors de son princier domaine, il fit quatre rencontres : celles d'un vieillard, d'un malade, d'un cadavre et d'un moine errant. Ce fut ainsi que le prince

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

découvrit la tristesse infinie de la vie. Un incurable dégoût naquit en lui pour ce monde où régnait la souffrance :

« *Telle était, ô disciples, la richesse qui m'était échue, telle était la splendeur au sein de laquelle je vivais. Alors s'éveilla en moi cette pensée : « Un homme du vulgaire, dans sa sottise, bien qu'il soit lui-même sujet à la vieillesse et n'échappe pas à sa puissance, ressent de l'aversion, de la répugnance et du dégoût quand il voit un autre arrivé à la vieillesse : l'aversion qu'il ressent se retourne contre lui. Et moi aussi je suis sujet à la vieillesse et je n'échappe pas à la puissance de la vieillesse. Dois-je, moi qui suis sujet à la vieillesse et n'échappe pas à sa puissance, ressentir de l'aversion, de la répugnance et du dégoût quand j'en vois un autre arrivé à la vieillesse ? Cela ne me siérait pas ». Et tandis que je pensais ainsi en moi-même, ô disciples, toute joie de jeunesse, inhérente à la jeunesse, s'évanouit en moi* » (6).

Siddhattha se fit les mêmes réflexions au sujet de la maladie et de la mort. Sa méditation se termine ainsi :

« *Tandis que j'agitais ces pensées en moi-même, ô disciples, toute joie de vivre, inhérente à la vie, s'évanouit en moi* ».

La pensée du Buddha se mouvait dans le cercle d'idées qui constituaient les conceptions de l'ascèse indienne, étroitement liée à la spéculation des *Upaniṣad* brahmaniques. Le prince savait que l'âme d'un vivant ne s'affranchit d'un corps que pour renaître dans un autre. Il pensait avec tout le monde que la mort ne délivre pas de la vie et que les actes antérieurs, les mérites ou démérites accumulés dans les vies successives, déterminent la destinée future. Tout pénétré de ces idées, il décida de renoncer aux richesses et aux attachements. La perspective de renaître sans fin pour toujours souffrir et toujours mourir ne pouvait engendrer qu'un dégoût profond de l'existence, car même une amélioration de la condition sociale, fruit d'une vie passée, n'apportait qu'un bien-être illusoire.

« *Que pensez-vous, ô disciples, qui soit plus grand : l'eau du vaste océan, ou bien les larmes que vous avez versées, tandis qu'en ce long voyage vous erriez à l'aventure, de renaissance en renaissance, unis à ce que vous haïssiez, séparés de ce que vous aimiez ? La mort d'un père, la mort de vos enfants, la perte de vos biens, telles étaient vos épreuves à travers de longs âges. Il a été versé par vous plus de larmes qu'il n'y a d'eau dans le vaste océan* » (7).

Le suprême effort de la méditation hindoue a toujours été de trouver un remède à la douleur, le moyen de sortir du *saṃsāra*, terrible engrenage des renaissances. Sakyamuni ne pouvait pas ne pas partager cette croyance héréditaire.

Il supplia donc le roi, son père, de le laisser partir pour vivre en religieux errant. Voulant renoncer au pouvoir, à la richesse, à la famille, au plaisir, il dit à Suddhodana : « *N'y faites pas davantage obstacle et*

(6) *Anguttara Nikâya* I, 145 et 599.
(7) *Samyutta Nikâya* II, 179 sqq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

n'ayez pas de chagrin, puisque pour sortir de la famille, c'est le temps et l'heure convenables, ô roi. »

A la suite d'une nuit d'insomnie, pendant laquelle il contempla sa femme endormie, Siddhattha quitta le palais. Puis, accompagné de son écuyer Chandaka, il monta sur son cheval Kanthaka. Le départ s'effectua grâce aux dieux brahmaniques qui endormirent les gardes, ouvrirent les portes de la ville et assourdirent le bruit des sabots du cheval. Parvenu à quelques distance, le prince ôta ses vêtements, retira ses parures et se trancha les cheveux d'un coup d'épée. Ensuite, après avoir renvoyé au palais écuyer et cheval, il endossa la robe monastique et s'en fut, seul désormais, ne vivant que d'aumônes.

Lors de sa rencontre avec le moine mendiant, Gotama avait été frappé de la sérénité empreinte sur le visage de cet homme. Maintenant il comprenait que cette paix intérieure était le fruit du renoncement. La paix allait descendre en lui, il le savait, s'il arrivait à faire taire le tumulte des désirs et des passions qui grondait dans son sang. Une immense pitié le soulevait. Il voulait trouver la Vérité et l'enseigner aux hommes. Semblable aux nombreux ascètes de l'Inde, il chemina sur les routes, mendiant sa nourriture, tout entier livré à la méditation.

« *Au monde enveloppé dans les ténèbres de l'ignorance, je donnerai le beau rayon de la meilleure science. Je le délivrerai de la vieillesse, de la mort et de toute douleur* ».

Qu'était-il, sinon un ascète parmi les autres ? Son attitude était tout humaine. Il ne se donnait pas pour un inspiré. Aucune lumière ne lui venait d'en-haut :

« *O disciples, n'ayez pas de pensées comme le profane en pense : le monde est ou n'est pas éternel, il est ou n'est pas infini. Si vous pensez, dites : Ceci est la douleur, ceci est le remède à la douleur* » (8).

Le nouveau moine voyageur alla d'abord entendre les leçons des philosophes célèbres de l'époque. Il acquit rapidement, dans leur plénitude, les doctrines de tous ces maîtres, mais, vite convaincu de leur faiblesse, il se retira dans la solitude pour chercher la vérité par la force de sa propre réflexion.

Ainsi médita-t-il dans la forêt, en proie à des tentations légendaires.

Pendant six ans, l'ascète se livra à des austérités inouïes. Un jour, il fut pris d'une syncope si longue qu'on le crut mort. Revenu à lui, il comprit que les mortifications étaient une erreur et que, loin d'épurer l'intelligence, elles ne faisaient que l'affaiblir. Alors il accepta de la nourriture et baigna son corps, renversant ainsi les théories brahmaniques sur l'ascétisme. Les cinq disciples qu'il avait à ce moment-là, le voyant renoncer à ses austérités, le quittèrent, persuadés que leur Maître n'était qu'une nature grossière, incapable de se délivrer de ses appétits. Admirons la raison robuste de celui qui sut s'affranchir des pratiques de son temps et prêcher l'équilibre, alors qu'autour de lui sévissait l'excès d'ascé-

(6) *Samyutta Nikâya* V, 448.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tisme. Plus tard, il exhortera ses disciples à fuir les extrêmes. Lui-même a qualifié sa Doctrine de *Majjhima paṭipada*, la « Voie Moyenne » ou « Chemin du Milieu ».

A Bodh-Gayā, assis au pied d'un pippal (9), surnommé depuis *l'Arbre de l'Eveil*, Gotama voit se dérouler dans sa mémoire toutes ses existences antérieures. Son esprit s'éveille. Il découvre l'enchaînement des causes et des effets, et la Loi du Monde devient claire pour lui. Alors le démon Māra envoie contre lui son armée aux visages effrayants, puis ses filles enchanteresses. Le Bodhisatta résiste victorieusement à tous ces assauts, qui s'achèvent avant la chute du jour. La Voie qui conduit à la Délivrance lui est ouverte.

C'est l'instant merveilleux de l'Eveil, la *bodhi*. Désormais, Gotama est *buddha*. Il a compris les *aryasaccāni*, les Quatre Nobles Vérités : la première, que la douleur est la conséquence nécessaire de l'existence individuelle ; la seconde, que le désir est la cause de la douleur ; la troisième, qu'on ne peut se délivrer de la douleur qu'en supprimant le désir, cette soif de l'existence individuelle ; la quatrième, qu'il est une Voie menant à la suppression du désir.

Sept jours encore, le Buddha demeure assis sous le banyan, dans la même attitude. Silencieux, immobile, il jouit du bonheur de l'Eveil. Lourd de pensées, il ne cesse d'approfondir les vérités conquises.

« *Retiré dans la solitude, assis au pied du banyan, le Buddha songeait : J'ai découvert une vérité profonde, difficile à percevoir. Elle emplit le cœur de paix, elle est sublime et surpasse toute pensée, mais elle est obscure et le sage peut seul la saisir. Dans le tourbillon du monde s'agite l'humanité, dans le tourbillon du monde elle a son séjour et trouve son plaisir. Pour l'humanité, ce sera une chose difficile à saisir que l'enchaînement des causes et des effets, et ce sera une chose encore plus difficile à comprendre que l'entrée dans le repos de toutes les saṅkhāra, le détachement des choses de la terre, l'extinction de la passion, le nibbāna* » (10).

Ainsi, le Buddha apparaît comme un penseur, un philosophe, le Sage par excellence, puisqu'il est l'inventeur d'une doctrine basée sur la raison, l'intelligence et l'effort de la réflexion. Méditant sur les vérités qu'il a découvertes, Gotama voit la cause du Mal dans l'ignorance.

« *Voici les trois plus graves passions : la soif de l'amour, l'attachement à l'existence, l'aveuglement de l'ignorance. C'est de l'ignorance que naissent toutes les passions. Avec la destruction de l'ignorance, toutes les passions sont également détruites.* »

L'intelligence et le savoir sont pour le Buddha des qualités essentielles, les conditions premières du salut.

Le Maître.

Cette connaissance parfaite fut acquise par le Buddha au prix d'un effort si laborieux et de si longues et pénibles méditations, qu'il fut déses-

---

(9) *Assatha* ou « *Figuier des pagodes* » (*Ficus religiosa* Lin).

(10) *Mahāvagga* I, 5, 2 *sqq.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

péré à la pensée des difficultés qu'il aurait pour la traduire. Que pouvait-il attendre de gens pleins d'appétits, agités par tant de passions ? L'entreprise lui parut si ardue qu'il faillit y renoncer. C'était de surcroît science secrète, connaissance d'« initié ».

« *Pourquoi annoncerais-je au monde ce que j'ai conquis au prix de tant d'efforts ? La vérité restera cachée pour ceux qu'emplissent le désir et la haine. C'est une chose pénible à atteindre, profonde, inaccessible aux esprits grossiers. Ils ne pourront la voir, ceux dont les désirs terrestres enveloppent l'esprit de ténèbres* » (11).

Cependant, la pensée lui vint que la foule est semblable aux fleurs de lotus qui poussent dans les étangs. Toutes aspirent à émerger de l'eau. Beaucoup, il est vrai, ne parviennent pas à la surface et pourrissent dans la vase, mais certaines réussissent à s'élever et à s'épanouir dans la lumière. Il faut aider les esprits à s'ouvrir à la vérité.

« *Si l'on considère un étang couvert de lotus, parmi les roses des eaux — lotus bleus, lotus blancs, nés dans l'eau, montant dans l'eau vers la lumière —, les unes n'émergent jamais et fleurissent au fond. D'autres roses des eaux, au contraire — lotus bleus, lotus blancs, nés dans l'eau, montant dans l'eau vers la lumière —, s'élèvent jusqu'à la surface des eaux. D'autres roses des eaux, enfin, émergent, et l'eau ne mouille plus leurs fleurs. De même aussi, quand le Bienheureux jeta les yeux sur le monde, il aperçut des êtres dont l'œil mental n'était voilé que par une légère poussière ; tandis que, pour d'autres, il était obscurci par une épaisse poussière : il vit des êtres d'un esprit vif et d'autres d'un esprit obtus, des êtres faciles et d'autres difficiles à instruire, et beaucoup qui vivaient dans la crainte, à la pensée de la mort et de leurs fautes. Et quand il eut vu ces choses, il prononça cette stance :*

« *Qu'elle soit ouverte à tous, la Porte de l'Eternité. — Que celui qui a des oreilles entende. — Je pensais à ma propre peine, et c'est pour cela que j'hésitais à révéler aux hommes la Noble Vérité* » (12).

Le Buddha se rendit tout d'abord au Parc des Gazelles, aujourd'hui Sārnāth, près de Vārāṇasī, où il révéla à cinq moines, ses premiers disciples, le fruit de sa méditation. C'est alors qu'il prononça le célèbre Sermon :

« *Voici, ô Bhikkhu, la Noble Vérité sur la Douleur : la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce que nous haïssons est douleur, la séparation d'avec ce que nous aimons est douleur, ne pas obtenir ce que nous désirons est douleur, en résumé les cinq sortes d'objets de l'attachement sont douleur.*

« *Voici, ô Bhikkhu, la Noble Vérité sur l'origine de la Douleur : c'est la soif de l'existence qui conduit de renaissance en renaissance, accompa-*

---

(11) *Mahâvagga* I, 5, 2 sqq. ; *Majjhima Nikâya* I, 167 sqq.
(12) *Mahâvagga* I, 5, 2 sqq. ; *Majjhima Nikâya* I, 167 et 599.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh
gnée du plaisir et de la convoitise, qui trouve çà et là son plaisir, la soif de plaisir, la soif d'existence, la soif de prospérité.

« Voici, ô Bhikkhu, la Noble Vérité sur la suppression de la Douleur : l'extinction de cette soif par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui laissant pas de place.

« Voici, ô Bhikkhu, la Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la Douleur : c'est l'Octuple Noble Chemin, qui s'appelle Compréhension juste, Pensée juste, Parole juste, Action juste, Moyens d'existence justes, Effort juste, Attention juste et Concentration juste.

« C'est là, ô Bhikkhu, le Chemin du Milieu que le Parfait a découvert, qui dessille les yeux et l'esprit, qui conduit au Repos, à la Science, à l'Eveil, au Nibbāna » (13).

Ayant prononcé ce discours le Bienheureux avait mis en branle la Roue de la Loi.

Après les cinq premiers disciples, trente jeunes gens se convertirent à la Doctrine et conquirent eux-mêmes de nouveaux ascètes. Dès lors, le Buddha ne cessa de prêcher à travers l'Inde, énonçant sur la route les Quatre Nobles Vérités, développées et démontrées dans sa théorie de l'enchaînement des Douze Causes, connue sous le nom de « théorie des douze *nidāna*, d'après laquelle la douleur est rattachée à l'ignorance comme la conséquence au principe.

Pendant quarante-quatre ans, il donna l'ordination à des moines de plus en plus nombreux, et prodigua les miracles. Un éléphant furieux ravageait tout sur son passage : par la vertu de sa douceur, le Buddha apaisa l'animal qui se prosterna devant lui. Des hérétiques refusaient de reconnaître la vérité de son enseignement : pour les confondre, il fit jaillir de son corps des flammes et de l'eau fraîche. Au cours du miracle de « la multiplication des buddha », il fit apparaître dans le ciel une multitude de buddha identiques à lui-même. Il dompta un serpent *nāga*, fit surgir toutes sortes d'objets, vola dans les airs, marcha sur les eaux, afin de convertir trois ascètes brahmaniques, les Kassapa.

Près de la ville d'Uruvelā, entouré de ses disciples, le Buddha prononça l'un de ses plus célèbres sermons, le *Sermon du Feu :*

« Toutes choses, ô Bhikkhu, sont en feu. Et quelles sont, ô Bhikkhu, toutes ces choses qui sont en feu ? La vue, ô Bhikkhu, est en feu, la connaissance est en feu, les impressions reçues par la vue sont en feu, et toute sensation plaisante, déplaisante ou indifférente qui résulte des impressions reçues par la vue est en feu. Et par quel feu cela est-il enflammé ? C'est par le feu de la passion, le feu de la haine, le feu de la déraison ; c'est par le feu de la naissance, de la vieillesse, de la mort, de la douleur, de la plainte, du chagrin, du désespoir, que tout cela est enflammé. Telles sont mes paroles.

---

(13) *Mahâvagga* I, 6.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« *L'ouïe est en feu, les sons sont en feu, l'odorat est en feu, les odeurs sont en feu, le goût est en feu, les saveurs sont en feu, la connaissance est en feu, les impressions reçues par l'esprit sont en feu, et toute sensation plaisante, déplaisante ou indifférente qui résulte des impressions reçues par l'esprit est également en feu. Et par quel feu cela est-il enflammé ? C'est par le feu de la passion, par le feu de la haine, par le feu de la déraison, par la naissance, la vieillesse, la mort, la douleur, la plainte, le malheur, le chagrin, le désespoir, que tout cela est enflammé. Telles sont mes paroles.*

« *Sachant cela, ô Bhikkhu, un sage et noble disciple conçoit de l'aversion pour la vue, pour le visible, pour la connaissance du visible, pour les impressions reçues par la vue ; il conçoit de l'aversion pour l'ouïe, pour les sons, pour l'odorat, pour les odeurs, pour le goût, pour les saveurs ; il conçoit de l'aversion pour le corps, pour les choses tangibles, pour l'esprit, pour les idées, pour la connaissance, pour les impressions reçues par l'esprit, et toute sensation plaisante, déplaisante ou indifférente qui résulte des impressions reçues par l'esprit ; pour tout cela il conçoit de l'aversion, et en concevant cette aversion il devient dépouillé de passion, et par l'absence de passion, il devient libre. Et quand il est libre, il prend conscience de sa liberté et il connaît que la renaissance est terminée pour lui, qu'il a vécu la vie noble, qu'il a fait ce qu'il importait de faire et qu'il n'est plus pour ce monde* » (14).

Après ce violent sermon, proclamant le *omnia vanitas* de l'Ecclésiaste (15), exhortant fortement au mépris du corps et à l'anéantissement de toute sensation et de tout désir, les ordinations et les conversions se multiplient. Les moines à leur tour prêchent que la vie humaine est le malheur suprême et révèlent le moyen de s'en abstraire.

Le Buddha leur dit :

« *Allez, ô Bhikkhu, errez pour le profit et le bonheur d'un grand nombre, par compassion pour le monde, pour le profit et le bonheur des dieux et des hommes. Que deux d'entre vous n'aillent pas par le même chemin. Prêchez, ô Bhikkhu, la Doctrine qui est glorieuse au commencement, glorieuse au milieu, glorieuse à la fin, dans l'esprit et dans la lettre. Annoncez la Perfection complète, la pure vie de l'état noble. Il y a des hommes dont l'esprit est à peine souillé de quelque poussière, mais si la Doctrine ne leur est pas prêchée, ils ne pourront atteindre le Salut : ceux-là comprendront la Doctrine* » (16).

Ainsi, le Buddha apparaît comme le Guide, celui qui ouvre la Voie, qui montre la Lumière.

L'Octuple Noble Chemin désigne les Huit Disciplines morales que le Maître préconise : il faut posséder une *Compréhension juste*, c'est-à-

---

(14) *Mahâvagga* I, 21.

(15) On le rapproche parfois du *Sermon sur la Montagne*, rapporté aux chapitres V, VI et VII de Saint-Matthieu.

(16) *Mahâvagga* I, 11.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dire exempte de superstitions et d'erreurs ; exercer une *Pensée juste* ; avoir une *Parole juste*, c'est-à-dire conforme à la Loi et persuasive ; avoir une *Action juste*, pacifique, honnête et pure ; vivre par des *Moyens d'existence justes*, c'est-à-dire ne nuisant à personne ; toujours accomplir un *Effort juste*, c'est-à-dire constamment posséder un parfait contrôle de soi-même ; avoir une *Attention juste* ; enfin s'astreindre à une *Concentration juste*, autrement dit à une pensée assidue sur le vrai sens de la vie.

Il sera nécessaire de pratiquer toute une thérapeutique mentale pour acquérir les qualités d'esprit indispensables à la Connaissance Parfaite, pour parvenir à l'état d'*arahant*, et atteindre à son tour la *bodhi* ou Eveil, avant d'entrer dans le domaine de l'absolue sérénité, le *Nibbāna*.

Le Buddha est le médecin de l'âme. Il enseigne une certaine conception de la vie, suscitant des règles de conduite déterminées, visant à la guérison définitive de toutes les vaines souffrances.

Les foules indiennes se pressèrent avec ferveur autour du Maître, car il leur promettait le salut, quelles que fussent leurs conditions d'existence. Il suffisait d'entrer dans la Communauté des *bhikkhu* et de vivre selon la Doctrine bien comprise, pour se délivrer soi-même du Mal. Le Maître considère comme un vice la croyance à l'efficacité des prières, des rites, des pratiques religieuses anciennes. Seul, le contrôle de soi est constamment recommandé par le Bienheureux, qui exhorte ses disciples à faire des efforts énergiques et persévérants pour se dompter, surveiller avec vigilance leur pensée, leur cœur et leurs sens. Cette vigilance est la première vertu bouddhique.

Ecoutons les paroles du Maître, relatées dans le *Dhammapada* :

« *De même que dans une maison dont le toit est mauvais pénètre la pluie, de même dans un esprit mal contrôlé pénètre la passion* ».

« *Chez l'homme qui ne veille pas sur sa conduite, la convoitise s'étend comme une liane. Il erre ça et là comme un singe courant dans la forêt après un fruit* ».

« *La vigilance est le chemin qui mène à l'affranchissement de la mort, la négligence est celui qui mène à la mort. Les vigilants ne meurent pas, les négligents sont déjà comme morts* ».

A cette vertu de vigilance, le Maître ajoute celle de compassion universelle. Le Parfait avait la volonté de bienveillance envers tous les êtres. Parfois, sa conception de la pitié semble tout intellectuelle, ou déterminée par des considérations pratiques :

« *En ce temps, un certain bhikkhu avait été tué par la piqûre d'un serpent, et lorsque l'évènement fut annoncé au Bienheureux, celui-ci déclara : « Sûrement, ô bhikkhu, si ce moine eût témoigné aux quatre Royales Familles de Serpents des sentiments amicaux, il n'eût pas été tué par la piqûre d'un serpent. Je prescris, ô bhikkhu que vous témoigniez vos sentiments amicaux à ces quatre Royales Familles de Serpents et que vous chantiez un chant de défense pour votre protection et votre sau-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vegarde. Vous devrez chanter de cette manière : — J'aime tous les Virupakka (17). *J'aime de même les* Brapatha (18). *J'aime aussi les* Chabyaputha (19) *et tous les* Kanhagotamaka (20) » (21).

Ailleurs, le Buddha recommande chaleureusement l'aumône, surtout l'aumône aux religieux. Mais il ne semble pas la considérer en elle-même : il la désigne comme l'infaillible moyen d'obtenir, dans une vie future, une condition meilleure, et surtout de combattre l'égoïsme inné en tout homme :

« *Il y a un sacrifice supérieur aux meilleurs sacrifices des Brahmanes, et comblé de plus de bénédictions, c'est lorsqu'on distribue des aumônes à de pieux moines, que l'on construit des habitations pour le Buddha et la Communauté* » (22).

Enfin, dans la masse des discours attribués au Maître, se trouvent de constantes exhortations à l'amour sans bornes. Cet amour doit être pitié détachée, sereine compassion, mais peut-il être exempt d'attachement douloureux ?

« *Ainsi qu'une mère protège son unique enfant au prix de sa vie, ainsi doit-on aimer sans mesure tous les êtres* » (23).

Le Bienheureux a créé une école de douceur envers le prochain. Dans un pays où sévissait le régime des castes, il a appelé à lui tous les hommes :

« *Ma doctrine est pure et ne fait aucune distinction entre le noble et le vulgaire, le riche et le pauvre.*

« *Ma doctrine est semblable au ciel car il y a de la place en elle, amplement de la place pour recevoir tous les hommes, les nobles et les vulgaires, les riches et les pauvres, les puissants et les humbles* ».

La pitié infinie du Parfait ne s'étend pas seulement aux autres hommes, mais à toutes les créatures, jusqu'aux plantes et aux humbles vermisseaux qui rampent sur la terre et sur lesquels il ne faut point marcher. C'est une vaste et profonde pitié pour tout ce qui vit, car tout ce qui vit souffre. Pitié intellectuelle peut-être, puisqu'elle est celle d'un Sage et qu'elle fait partie d'une Doctrine fortement construite, mais aussi pitié du Maître pour tous les êtres qu'il guide, et qu'il répand en douce lumière sur le Bouddhisme tout entier :

« *Certes, ici-bas, les haines ne s'apaisent jamais par la haine : c'est par l'absence de haine qu'elles s'apaisent. Telle est la loi éternelle* » (24).

Le Parfait.

Sur les instances de son père, le Buddha revint visiter sa ville natale. Il était accompagné d'une grande foule de moines, et, pour réduire les

(17), (18) (19) et (20) Noms des quatre Familles Royales de Serpents.
(21) *Cullavagga* V, 6.
(22) *Digha Nikâya, Kalandanta Sutta.*
(23) *Sutta Nipâta* 149.
(24) *Dhammapada*, st. 3.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

orgueilleux Sakya à l'humilité, il accomplit miracles sur miracles. Sa tribu, sa famille, son père lui-même se prosternèrent à ses pieds. Son épouse manifesta le désir de s'adonner à la vie ascétique. Trois de ses cousins prirent la robe jaune des moines : c'étaient Devadatta, son futur ennemi, le traître, Anuruddha, toujours fidèle et pieux, et Ānanda, qui deviendra le disciple bien-aimé du Maître. Enfin, le Parfait prit avec lui son jeune fils Rāhula, âgé de sept ans, et son demi-frère Nanda, afin de les ordonner moines.

Sans doute, le peuple murmurait :

« *Le samaṇa Gotama est cause de ce que les époux n'engendrent pas de fils : le samaṇa Gotama est cause de ce que les épouses deviennent veuves ; le samaṇa Gotama est cause de l'extinction des familles* » (25).

Mais le Tathāgata enseignait que les êtres forts doivent rompre toute chaîne, que les héros de la sainteté doivent sortir du monde, « *comme l'éléphant brise en deux son lien* ». L'idéal prêché n'était pas la mort du cœur, mais le complet développement de ce que l'homme peut recéler en lui de spirituel. Dans la poursuite de ce but, aucun moyen ne devait paraître surhumain. Certes, il ne s'agissait pas de s'endurcir, de devenir plus insensible que la pierre. C'était le renoncement total aux biens de ce monde, le dépassement de soi, l'absolue victoire de l'esprit.

« *Retire-toi en toi-même comme dans une île. Mets-toi vite à l'œuvre, deviens sage. Une fois sans souillure, sans péché, tu ne seras plus assujetti ni à la naissance, ni à la vieillesse* » (26).

Cette discipline d'héroïsme ne pouvait être exercée par tous avec autant de maîtrise. Parmi les disciples d'élite, deux furent bientôt reconnus par le Buddha comme les chefs de ses adeptes : Moggallāna et Sāriputta. Mais tous s'efforçaient de même à dompter leurs passions. Les femmes, elles aussi, furent admises dans la Communauté des *bhikkhunī* à vivre en sainteté. Tous, jusqu'aux plus humbles des marchands, furent invités à devenir les héros de leur Délivrance. L'Enseignement du Buddha savait parler aux âmes simples :

« *C'est par la douceur qu'il faut vaincre la colère ; par le bien qu'il faut vaincre le mal ; par la libéralité, l'avarice ; par la vérité, le mensonge* » (27).

Le *Divyāvadāna* rapporte un émouvant dialogue :

« *Ils sont violents, ô Pūrna, les hommes du Śroṇāparānta ; ils sont emportés, coléreux, rageurs, insolents. Lorsque les hommes du Śroṇāparānta, ô Pūrna, t'adresseront en face des paroles méchantes, grossières, insolentes, quand ils se mettront en colère contre toi et t'injurieront, que penseras-tu de cela ?*

(25) *Mahāvagga* I, 24.
(26) *Dhammapada* XVIII, 238.
(27) *Ibid.* XVII, 223.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« — *Si les hommes du Śroṇāparānta, ô Seigneur, m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, s'ils se mettent en colère contre moi et m'injurient, voici ce que j'en penserai : ce sont certainement des hommes bons que les hommes du Śroṇāparānta. Ce sont des hommes doux, ceux qui m'adressent en face des paroles méchantes, grossières, insolentes, ceux qui se mettent en colère contre moi mais qui ne me frappent ni de la main ni à coups de pierres.*

« — *Et s'ils te frappent de la main et à coups de pierres, que penseras-tu de cela ?*

« — *S'ils me frappent de la main ou à coups de pierres, voici ce que j'en penserai : ce sont des hommes doux qui me frappent de la main ou à coups de pierres, mais ne me frappent ni du bâton ni de l'épée.*

« — *Et s'ils te frappent du bâton et de l'épée, que penseras-tu de cela ?*

« — *S'ils me frappent du bâton et de l'épée, je penserai ainsi : ce sont des hommes bons, ce sont des hommes doux, qui me frappent du bâton et de l'épée, mais ne me privent pas tout à fait de la vie.*

« — *Et s'ils te privent tout à fait de la vie, que penseras-tu de tout cela ?*

« — *Si ces hommes, ô Seigneur, me privent complètement de la vie, voici ce que je penserai de cela : ce sont assurément des hommes bons que les hommes du Śroṇāparānta, ce sont des hommes doux, ceux qui me délivrent avec si peu de douleur de ce corps rempli d'ordures.*

« — *Bien, bien, Pūrṇa, tu peux avec la perfection de patience dont tu es doué, fixer ton séjour dans le pays des Śroṇāparāntaka. Va Pūrṇa, Délivré, délivre ! Arrivé à l'autre rive, fais-y arriver les autres. Consolé console. Parvenu au Nibbāna complet, fais-y parvenir les autres* » (28).

Délivré, arrivé à l'autre rive, consolé, parvenu au *Nibbāna* : tel est le Saint du Bouddhisme, tel est le Buddha lui-même.

Durant la dernière année de sa vie, le Bienheureux, âgé de quatre-vingts ans, visite encore les quatorze villes ou villages dans lesquels il avait coutume de porter à ses disciples l'appui de sa présence et de ses conseils. Chaque jour, suivi de son fidèle Ānanda, vêtu de ses trois robes et portant son bol à aumônes, il quête sa nourriture de maison en maison, entre chez les ministres comme chez les forgerons ou les courtisanes.

Le Maître prononce encore des sermons à Pāṭaligāma, puis au bord du Gange, à Kotigāma, au village de Nadika.

A Beluva gāmaka, près de Vesālī, le Buddha tombe gravement malade pendant la saison des pluies, mais, par un effort surhumain de sa volonté, il triomphe du mal qui l'étreint. Ānanda lui exprime sa joie, succédant à une inquiétude mortelle : que deviendront les disciples sans leur Maître ? Mais le Buddha lui fait cette réponse :

---

(28) *Divyâvadâna* (texte sanskrit).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« O Ānanda, soyez des lampes pour vous-mêmes, soyez un refuge pour vous-mêmes, ne cherchez pas d'autre refuge. Prenez la Vérité comme lampe, prenez la Vérité comme refuge. Ne cherchez d'autre refuge qu'en vous-mêmes » (29).

Peu de temps après, dans un jardin des environs de Vesālī, le Tout-Compatissant est tenté par le démon Māra qui s'approche et lui dit :

« Le Bienheureux a dit : « Je ne mourrai pas avant que la pure religion qui est mienne soit devenue triomphante, prospère, répandue et populaire en toute sa pleine extension ; jusqu'à ce que, en un mot, elle ait été bien proclamée aux hommes ». Et maintenant, Seigneur, cette pure religion qui est tienne est devenue telle que tu le souhaitais. Sors donc de l'existence, Seigneur ! Que le Bienheureux s'éteigne maintenant. Le temps est venu pour le Bienheureux de disparaître ! »

« Quand Māra, le Méchant, eut ainsi parlé, le Bienheureux lui dit : O Méchant, sois heureux, bientôt la finale extinction du Tathāgata aura lieu. Dans trois mois, le Tathāgata mourra ».

« Ainsi le Bienheureux, au Cāpālacetiya, délibérément et consciemment, rejeta le reste de son temps naturel de vie » (30).

Le Parfait fit alors ses adieux à son bien aimé disciple Ānanda, puis aux moines du monastère de Vesālī.

« Comment, Ānanda, se pourrait-il que ce qui est né, conduit à l'existence, ce qui porte en soi l'inhérente nécessité de la dissolution, ne se dissolve pas ? C'est là une chose impossible. Et cette existence mortelle, Ānanda, a été renoncée, rejetée, et abandonnée par le Tathāgata quand il a dit : « L'extinction finale du Tathāgata aura lieu avant peu. Dans trois mois, le Tathāgata mourra » (31).

Pendant les quatre-vingt-dix jours qui suivirent, le Buddha prêcha les Quatre Nobles Vérités. Mais un jour, à Pāvā, après un repas, le Maître fut pris de douleurs intestinales aiguës ; il poursuivit, néanmoins, et marcha jusqu'à la rivière Kakutthā où il se baigna et se reposa. Puis il reprit péniblement la route et arriva enfin dans un bosquet d'arbres *sāla*, près de Kusinārā. Là, pour la dernière fois, il se coucha, tandis que, comme au jour de sa naissance, une musique céleste se faisait entendre et qu'une pluie de fleurs et de poudre de santal recouvrait son corps étendu. Après les ultimes entretiens, le Parfait prononça les mots d'adieu définitif :

« Maintenant, frères, je vous exhorte en vous disant ceci : tout ce qui est composé est soumis à la décomposition. Travaillez assidûment à votre salut » (32).

---

(29) *Mahâparinibbâna Sutta.*
(30) *Mahâparinibbâna Sutta.*
(31) *Ibid.*
(32) *Ibid.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Buddha se tut. Il passa par tous les degrés de la Contemplation extatique, puis entra dans la Sublime Paix. C'était environ l'an 478 avant J.-C.

Pendant une semaine, son corps fut honoré par des danses, des chants, des offrandes de fleurs et de parfums. Il fut enveloppé successivement de cinq cents linceuls et de cinq cents feuilles de coton. Enfin, on éleva un somptueux bûcher d'arbres rares. Mais nul ne put y mettre le feu. Le grand disciple Mahākassapa, qui devait convoquer le premier Concile bouddhique, vint alors accompagné de cinq cents *bhikkhu* : à ce moment, le bûcher s'enflamma de lui-même. Et, par un dernier miracle, la combustion du corps du Bienheureux ne produisit pas de cendres. Seuls, les os subsistèrent, pieusement recueillis dans des *stūpa*.

Le Sage, le Maître, le Parfait, était entré dans le mystérieux domaine de la Délivrance, récompense de l'héroïsme et Refuge suprême des Parfaits.

Le *Nibbāna* n'est pas le « paradis » des Chrétiens, car le Buddha affirme à plusieurs reprises que le Parfait doit l'atteindre au cours de sa vie terrestre. Ce n'est pas non plus une sorte d'apathie intellectuelle et morale, ni un état psychologique, ni une vision extatique. Ce n'est ni l'être, ni le néant. Le Maître se contente de dire que c'est l'extinction du désir et la destruction de l'ignorance. Mais il est facile de concevoir que cette paix du cœur est une félicité : suprême bonheur de l'éveil, joie de la délivrance, sérénité absolue de celui qui s'est détaché de tous les liens et qui possède la vision entière de la vérité. C'est une félicité surhumaine, c'est l'ultime joie, qui est en même temps lumière et paix. C'est aussi bien l'état sans péché que l'état sans douleur qu'apporte le *Nibbāna*, car le Parfait est calme, heureux et pur.

« *Le cœur du sage est comme un lac profond, pur et immobile* » (33).

« *Dans le Délivré s'éveille la connaissance de sa délivrance. La renaissance est anéantie, le Noble But atteint, le devoir accompli. Il n'y a plus de retour en ce monde : voilà ce qu'il connaît* » (34).

Le parfait héros de la volonté, de l'esprit et de l'amour, a acquis l'allégresse des dieux :

« *J'ai construit un radeau solide. Avec lui j'ai gagné l'autre rive. Ayant vaincu le torrent des passions, je n'ai plus besoin de radeau. O ciel, pleus si tu veux !*

« *Mon esprit est soumis et libre, depuis longtemps instruit et dompté. Plus rien de mauvais n'est en moi. O ciel, pleus si tu veux !*

« *Ayant, comme un taureau, rompu tous les liens, ayant, comme un éléphant, brisé tous les obstacles, je n'entrerai plus dans le sein d'une femme. O ciel, pleus si tu veux* » (35).

---

(33) *Dhammapada.*
(34) *Samyutta Nikâya* II, 86.
(35) *Sutta Nipâta.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les bouddhistes pouvaient désormais rendre grâces au Buddha d'avoir créé, dans le cadre même de l'ascétisme indien, une morale saine et énergique nécessitant l'harmonie intérieure et condamnant tout excès. Plus qu'aucun des sages et des penseurs de l'Inde, le Parfait eut la notion de l'essentiel et sut la dégager des brumes de la métaphysique et des pratiques inutiles. Sa discipline peut être définie comme un constant travail de l'âme sur elle-même, comme un perpétuel effort intérieur vers la suppression de la douleur, c'est-à-dire de l'ignorance et de la soif. Au cœur du pessimisme hindou, le Bienheureux créa une doctrine de santé morale dont les deux aspects les plus remarquables sont la parfaite maîtrise de soi et l'ardente compassion pour tout être vivant.

Apparu dans les Textes comme le fondateur d'une religion sans Dieu, le Buddha, à la fois penseur, guide et héros, a exigé de ses disciples comme de lui-même tout l'absolu de l'abnégation.

« *Approchez, ô Moines ! la doctrine est bien prêchée. Vivez en pureté pour mettre un terme à toute douleur* ».

III. — LA DOCTRINE

Les Quatre Nobles Vérités

C'est sur les Quatre Nobles Vérités que repose la Doctrine écrite.

Lorsque le Bienheureux « mit en branle la Roue de la Loi », c'est-à-dire le jour où il prêcha pour la première fois, donnant aux hommes le fruit de son Eveil, il fixa le cadre de sa doctrine. Tout l'effort de sa pensée avait abouti à une vérité profonde. difficile d'accès, impénétrable au vulgaire. Le Sage l'avait perçue, le Maître devait la faire comprendre à ses disciples. L'esprit du Parfait était lucide, clair, merveilleusement ordonné. La Vérité qu'il avait saisie à force d'intuition pénétrante, il la développait par des méditations assidues. Il fallait la communiquer aux esprits simples, et pour l'éclairer, la condenser en maximes frappantes, en propositions lumineuses, sans craindre les répétitions en termes identiques.

C'est alors que le Buddha prononça, selon la tradition, le *Sermon de Bānāras*. Ce texte est capital car il représente l'abrégé de toute la doctrine bouddhique. Le voici rapporté dans le *Mahāvagga :*

« *Et le Bienheureux, marchant d'étape en étape, arriva près de Vārānasī dans le bois Isipatana où séjournaient les cinq moines* (36). *Les cinq moines aperçurent de loin le Bienheureux qui s'approchait. Quand ils le virent, ils se dirent entre eux : « Amis, voici venir l'ascète Gotama qui vit dans l'abondance, qui a renoncé à ses aspirations et qui s'est donné à la prospérité. Nous ne voulons lui rendre aucun honneur, ni nous lever devant lui, ni le débarrasser de son bol à aumônes et de son manteau ; nous ne voulons que lui préparer un siège : s'il le veut, il peut s'asseoir.*

(36) Ses cinq premiers disciples.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« *Mais plus le Bienheureux approchait des cinq moines et moins les cinq moines pouvaient persévérer dans leur résolution ; ils allèrent au-devant du Bienheureux ; l'un débarrassa le Bienheureux de son bol à aumônes et de son manteau, un autre lui prépara un siège, un troisième plaça devant lui de l'eau pour ses pieds, un bac et un escabeau pour ses pieds. Le Bienheureux s'assit sur le siège préparé pour lui ; une fois assis, il se lava les pieds.*

« *Or les moines s'adressaient au Bienheureux, l'appelant par son nom et le nommant* ami. *Comme ils parlaient ainsi, le Bienheureux dit aux cinq moines :*

« — *O moines, ne vous adressez pas au Tathāgata en l'appelant par son nom et en le nommant* ami. *Le Tathāgata, ô moines, est le Noble, le Suprême Buddha. Ouvrez, ô moines, vos oreilles : la délivrance de la mort est trouvée. Je vous enseigne la Doctrine. Si vous suivez mon enseignement, dans peu de temps vous aurez en partage ce pour quoi nos jeunes gens quittent leur maison pour mener une vie errante, le suprême accomplissement des aspirations nobles. Dès cette vie, vous connaîtrez la Vérité, vous la verrez face à face* ».

« *Comme il parlait ainsi, les cinq moines demandèrent au Bienheureux :*

« — *Si tu n'as pas pu, ami Gotama, atteindre autrefois par tes aspirations, tes pratiques, tes austérités, la perfection suprême, l'éclatante plénitude de la connaissance et de l'intuition qui appartient aux Parfaits, comment veux-tu, maintenant que tu vis dans la prospérité, que tu as renoncé à tes aspirations et que tu t'es adonné à l'abondance, atteindre la perfection suprême, l'éclatante plénitude de la connaissance et de l'intuition qui appartient aux Parfaits ?* »

« *Comme ils parlaient ainsi, le Bienheureux répondit aux cinq moines :*

« — *Le Tathāgata, ô moines, ne vit pas dans l'abondance ; il n'a pas renoncé à ses aspirations et ne s'est pas adonné à la prospérité. Le Tathāgata, ô moines, est le Noble, le Suprême Buddha. Ouvrez, ô moines, vos oreilles : la délivrance de la mort est trouvée. Je vous enseigne la Doctrine. Si vous suivez mon enseignement, dans un peu de temps vous aurez en partage ce pour quoi nos nobles jeunes gens quittent leur maison pour mener une vie errante, le suprême accomplissement des aspirations nobles. Dès cette vie, vous connaîtrez la Vérité, vous la verrez face à face* » (37).

. . . . . .

« *Alors le Bienheureux parla ainsi aux cinq moines :*

« — *Il y a deux extrêmes, ô moines, dont celui qui mène une vie spirituelle doit rester éloigné. Quels sont ces deux extrêmes ? L'un est une vie de plaisir, livrée aux plaisirs et à la jouissance : cela est bas, ignoble, contraire à l'esprit, indigne, vain. L'autre est une vie de mortifi-*

(37) Cette première partie du *Sermon* nous donne un exemple des entretiens familiers du Maître avec ses disciples : lent déroulement de la pensée, répétitions, ton solennel et paisible.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cations : cela est triste, indigne, vain. De ces deux extrêmes, ô moines, le Tathāgata s'est tenu éloigné et il a découvert le Chemin qui passe au Milieu (38), *le Chemin où sont dessillés les yeux et l'esprit, le Chemin qui mène au Repos, à la Science, à l'Eveil, au* Nibbāna. *Et quel est, ô moines, ce Chemin du Milieu que le Tathāgata a découvert, où sont dessillés les yeux et l'esprit, qui mène au Repos, à la Science, à l'Eveil, au* Nibbāna ? *C'est l'Octuple Noble Chemin qui s'appelle : Compréhension juste, Pensée juste, Parole juste, Action juste, Moyens d'existence justes, Effort juste, Attention juste, Concentration juste. C'est là, ô moines, le Chemin du Milieu que le Tathāgata a découvert, où sont dessillés les yeux et l'esprit, qui mène au Repos, à la Science, à l'Eveil, au* Nibbāna.

« *Voici, ô moines, la* Noble Vérité sur la Douleur : *la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce que nous haïssons est douleur, la séparation d'avec ce que nous aimons est douleur, ne pas obtenir ce que nous désirons est douleur, en résumé les cinq sortes d'objets de l'attachement* (39) *sont douleur.*

« *Voici, ô moines, la* Noble Vérité sur l'origine de la Douleur : *c'est la soif de l'existence qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise, qui trouve çà et là son plaisir, la soif de plaisir, la soif de l'existence, la soif de prospérité.*

« *Voici, ô moines, la* Noble Vérité sur la suppression de la Douleur : *l'extinction de cette soif par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui laissant pas de place.*

« *Voici, ô moines, la* Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la Douleur : *c'est l'Octuple Noble Chemin qui s'appelle la Compréhension juste, la Pensée juste, la Parole juste, l'Action juste, les Moyens d'existence justes, l'Effort juste, l'Attention juste et la Concentration juste.*

« *C'est là la* Noble Vérité sur la Douleur. *Ainsi, ô moines, sur ces idées dont personne auparavant n'avait entendu parler, mes yeux s'ouvrirent. Ainsi s'en ouvrirent pour moi la Science, la Connaissance, le Savoir, l'Intuition. Cette* Noble Vérité sur la Douleur, *il faut la comprendre. Cette* Noble Vérité sur la Douleur, *je l'ai comprise. Ainsi, ô moines, sur ces idées dont personne auparavant n'avait entendu parler, mes yeux s'ouvrirent. Ainsi s'en ouvrirent pour moi la Science, la Connaissance, le Savoir, l'Intuition.*

« *C'est là la* Noble Vérité sur l'origine de la Douleur. *Ainsi, ô moines, sur ces idées dont personne auparavant n'avait entendu parler, mes yeux s'ouvrirent. Ainsi s'en ouvrirent pour moi la Science, la Connaissance,*

---

(38) *Majjhimâ patipada.*

(39) C'est-à-dire les 5 groupes d'éléments qui composent l'être physique et moral : corps, sensations, perceptions, formations et connaissance. Ces éléments sont appelés *khandha.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le Savoir, l'Intuition. Cette Noble Vérité sur l'origine de la Douleur, *il faut la comprendre. Cette* Noble Vérité sur l'origine de la Douleur, *je l'ai comprise. Ainsi, ô moines, sur ces idées dont personne auparavant n'avait entendu parler, mes yeux s'ouvrirent. Ainsi s'en ouvrirent pour moi la Science, la Connaissance, le Savoir, l'Intuition.*

« *C'est là la* Noble Vérité sur la suppression de la Douleur. *Ainsi, ô moines, sur ces idées dont personne auparavant n'avait entendu parler, mes yeux s'ouvrirent. Ainsi s'en ouvrirent pour moi la Science, la Connaissance, le Savoir, l'Intuition. Cette* Noble Vérité sur la suppression de la Douleur, *il faut la comprendre. Cette* Noble Vérité sur la suppression de la Douleur, *je l'ai comprise. Ainsi, ô moines, sur ces idées dont personne auparavant n'avait entendu parler, mes yeux s'ouvrirent. Ainsi s'en ouvrirent pour moi la Science, la Connaissance, le Savoir, l'Intuition.*

« *C'est là la* Noble Vérité sur le Chemin qui mène la suppression de la Douleur. *Ainsi, ô moines, sur ces idées dont personne auparavant n'avait entendu parler, mes yeux s'ouvrirent. Ainsi s'en ouvrirent pour moi la Science, la Connaissance, le Savoir, l'Intuition. Cette* Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la Douleur, *il faut la comprendre. Cette* Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la Douleur. *je l'ai comprise. Ainsi, ô moines, sur ces idées dont personne auparavant n'avait entendu parler, mes yeux s'ouvrirent. Ainsi s'en ouvrirent pour moi la Science, la Connaissance, le Savoir, l'Intuition* (40).

« *Et aussi longtemps, ô moines, que de ces Quatre Nobles Vérités je ne possédais pas avec une pleine clarté cette Connaissance et cette Intuition véridiques en trois Articles et douze Parties* (41), *aussi longtemps, ô moines, je savais que dans ce monde, ainsi que dans le monde des dieux* (42), *le monde de Māra et de Brahma, au sein de tous les êtres avec les ascètes et les brahmanes, les dieux et les hommes, je n'avais pas atteint le rang suprême de Buddha. Mais, ô moines, depuis que de ces Quatre Nobles Vérités je possède avec une pleine clarté cette Connaissance et cette Intuition véridiques en trois Articles et douze Parties, depuis lors, ô moines, je sais que dans ce monde, ainsi que dans le monde des dieux, le monde de Māra et de Brahma, au sein de tous les êtres avec les ascètes et les brahmanes, les dieux et les hommes, j'ai atteint le rang suprême de Buddha. Et je l'ai reconnu et vu : je suis à tout jamais délivré. Ceci est ma dernière naissance. Il n'y a plus désormais de nouvelle naissance pour moi* ».

« *Ainsi parla le Bienheureux : et les cinq moines, joyeux, glorifiaient sa parole* » (43).

La même expression se retrouve dans bien des discours attribués au Buddha. Plus brève, la voici indiquée dans le *Saṃyutta Nikāya :*

---

(40) Les discours du Buddha abondent en termes identiques formulant la Doctrine sans se lasser, afin d'en mieux pénétrer l'esprit des disciples.

(41) La pensée bouddhique procède par raisonnements logiques et rigoureux.

(42) Le Bouddhisme admet l'existence des dieux du panthéon védique, mais les considère comme sujets aux mêmes vicissitudes que les humains.

(43) *Mahâvagga* I, 6, 10 sqq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« *Que vous ai-je donc annoncé, ô disciples ? Ce qu'est la Douleur, ô disciples, voilà ce que je vous ai annoncé. Ce qu'est l'origine de la Douleur, ô disciples, voilà ce que je vous ai annoncé. Ce qu'est l'abolition de la Douleur, ô disciples, voilà ce que je vous ai annoncé. Ce qu'est le Chemin qui mène à l'abolition de la Douleur, ô disciples, voilà ce que je vous ai annoncé* » (44).

Et plus brièvement encore :

« *Ce qui sert à la paix, voilà ce que je suis venu enseigner : la Vérité sur la douleur, son origine et son extinction* » (45).

a) Première Noble Vérité

La Noble Vérité sur la Douleur

Un mot revient sans cesse dans les textes bouddhiques : c'est celui de douleur. La douleur est partout présente. C'est elle qui a déterminé la recherche de la Doctrine, c'est elle qui donne le ton à la pensée du Buddha. Non seulement la douleur est attachée à tout ce qui vit, mais c'est elle qui suscite le désir, douloureux lorsqu'il n'est pas satisfait. Elle est la cause et la conséquence de toute vie et de toute mort. Elle est la maîtresse du monde. Elle étend son règne sur tout ce qui est composé d'éléments vivants. Sitôt né, l'être souffre. Durant sa vie, tout lui est douleur. Et à l'heure de mourir, il souffre encore. Dans son désespoir de souffrir ainsi, il désire une condition meilleure. Mais plus il désire, plus la douleur le suit. Il ne renaît que pour souffrir et mourir de nouveau.

Cette conception hindoue surgit de l'intuition profonde de la douleur. Nul comme le peuple de l'Inde n'a senti le tragique de l'existence, nul n'a été marqué comme lui de la pensée désespérante que les êtres sont entraînés sans fin dans une roue, dans un engrenage dont ils ne peuvent se libérer, car plus le désir d'y échapper les possède, plus les liens qui les y retiennent prisonniers se resserrent. Le Buddha leur parle de la Délivrance. Délivrance de quoi, sinon de la douleur ? Le Maître apporte le remède souverain à tous les êtres. Ils ne demandent pas autre chose que de ne plus souffrir, ne plus avoir à lutter contre leur corps, contre leur pensée, contre la misère et le deuil, ne plus avoir à supporter le mal et l'injustice du monde, ne plus naître, ne plus vieillir, ne plus mourir.

Les Ecritures bouddhiques développent sans se lasser, tantôt sous la forme de discussions philosophiques, tantôt en stances poétiques, le thème inépuisable de la douleur de vivre :

« *Le monde entier est en flammes, le monde entier est enveloppé de nuages de fumée, le monde entier est dévoré par le feu, le monde entier tremble* (46) » (47).

---

(44) *Samyutta Nikâya* V, 437 *sqq.*

(45) *Majjhima Nikâya* I, 426.

(46) Il y a là plus que l'expression de la douleur individuelle de chaque être. La douleur est comme un immense incendie qui dévore le monde et le fait trembler dans ses fondements. La douleur est un mal cosmique.

(47) *Samyutta Nikâya* I, 133.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

« Si trois choses n'existaient pas dans le monde, ô disciples, le Tathāgata n'apparaîtrait pas dans le monde, Lui, le Noble, le Suprême Bouddha. La Doctrine et la Règle que prêche le Tathāgata ne luiraient pas dans le monde. Quelles sont ces trois choses ? Naissance, et vieillesse, et mort » (48).

7243

*
* *

« Il y a cinq choses que ne peut arriver à faire aucun samaṇa ni aucun brahmane, ni un dieu, ni Māra, ni Brahma, ni aucun être dans le monde. Quelles sont ces cinq choses ? Que ce qui est sujet à la vieillesse ne vieillisse pas, que ce qui est sujet à la maladie ne soit pas malade, que ce qui est sujet à la ruine ne se ruine pas, que ce qui est sujet à passer ne passe pas : voilà ce que ne peut faire aucun samaṇa ni aucun brahmane, ni un dieu, ni Māra, ni Brahma, ni aucun être dans le monde (49) » (50).

*
* *

« De même qu'au matin la chute menace les fruits parvenus à maturité,
« De même la mort menace constamment tout ce qui naît ici-bas » (51).

*
* *

« L'homme qui cueille des fleurs s'adonne tout entier à cette occupation. Comme les eaux sur un village endormi, la mort fond sur lui et l'emporte » (52).

*
* *

« Longue est la nuit pour celui qui est éveillé, long le chemin pour celui qui est fatigué, — longue la torture des renaissances pour celui qui ne voit pas la lumière de la Vérité » (53).

*
* *

---

(48) *Anguttara Nikâya* V, 144.
(49) Aucun *samaṇa*, c'est-à-dire aucun ascète ou noble personnage, pas plus qu'un prêtre ou un dieu brahmanique, pas plus que Mâra, le démon bouddhique, ou Brahma, le Seigneur suprême du panthéon hindou, ne peuvent faire que la douleur n'existe pas dans le monde. Aucun pouvoir, même surnaturel, ne peut la réduire. La douleur est toute puissante et fatale.
(50) *Anguttara Nikâya*, 111, 60.
(51) *Sutta Nipata*, 576.
(52) *Dhammapada*, st. 47.
(53) *Ibid.* st. 60.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Ni dans le royaume des airs, ni dans le cœur de la mer, ni si tu pénètres dans les crevasses des montagnes, tu ne trouves sur la terre de place où le pouvoir de la mort ne t'atteigne pas (54) » (55).

*
* *

« Comment pouvez-vous être joyeux, comment pouvez-vous vous adonner au plaisir ? Eternellement les flammes brûlent. Les ténèbres vous environnent, ne voulez-vous pas chercher la lumière ? (56) » (57).

*
* *

« Regarde cette image peinte, ce corps de douleur si débile, dans lequel habitent tant d'aspirations, mais qui n'a ni force ni soutien » (58).

*
* *

« A la vieillesse tombe en partage ce corps si faible, nid des infirmités. Ce corps destiné à se corrompre périt, car au bout de la vie se trouve la mort » (59).

*
* *

« Ces ossements blanchis qui sont jetés là comme des courges à l'automne, comment, à leur vue, peut-on être joyeux ? » (60).

*
* *

« Celui qui abaisse les yeux sur le monde comme s'il voyait une bulle d'écume, comme s'il voyait un songe, celui-là échappe au regard de la mort toute-puissante (61) » (62).

---

(54) Ainsi, la terre est une affreuse prison dans laquelle l'homme est condamné à souffrir en attendant son bourreau, la Mort. Mais la Mort ne le sortira de sa prison que pour le jeter dans une autre, celle de la vie.

(55) *Dhammapada*, st. 128.

(56) Comment ne pas être pessimiste dans un monde où règne la souffrance ? Le plaisir est trompeur, la joie est factice. Il n'y a qu'une réalité : la douleur. Mais une parole d'espérance laisse entrevoir la lumière.

(57) *Dhammapada*, st. 146.

(58) *Ibid.* st. 147.

(59) *Ibid.* st. 148.

(60) *Ibid.* st. 149.

(61) Afin de ne plus souffrir, il faut se détacher de sa souffrance. Le monde est douleur : il faut le regarder comme un rêve. Ainsi, le mal n'aura plus de prise.

(62) *Dhammapada*, st. 170.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

« *De la joie naît la douleur, de la joie naît la crainte. Celui qui est affranchi de la joie est affranchi de la douleur. D'où lui viendrait de la crainte ?* (63) » (64).

*
* *

« *De l'amour naît la douleur, de l'amour naît la crainte. Celui qui est affranchi de l'amour est affranchi de la douleur. D'où lui viendrait de la crainte ?* (65) » (66).

*
* *

« *Il y a trois sensations, voilà ce que j'ai enseigné : la joie, la douleur, et celle qui n'est ni joie ni douleur* (67). *Et j'ai enseigné en outre : quoi qu'on sente, cela est douleur. Ainsi, c'est seulement en considérant l'impermanence des* saṅkhāra *que j'ai dit : quoi qu'on sente, cela est douleur, en considérant que les* saṅkhāra *sont sujets à l'anéantissement, à la disparition, que la joie s'y éteint, qu'ils sont destinés à périr, qu'ils sont instabilité* » (68).

*
* *

Vanité, impermanence, instabilité, voilà les fondements de la douleur en ce monde. Naissance, vieillesse et mort, tels sont les aspects de la souffrance. Pour le Buddha, les idées de douleur et d'instabilité semblent être équivalentes. La douleur est liée à ce qui apparaît pour disparaître. La douleur est souveraine d'un monde en perpétuel devenir, où aucun repos, aucun refuge immuable ne s'offre. La vie du corps, comme celle de l'âme, s'écoule avec rapidité, et les évènements s'enchaînent sans fins les uns aux autres. L'homme semble en détresse au milieu d'un torrent qui l'emporte.

Les notions de la pensée antérieure au Bouddhisme se retrouvent dans certaines paroles du Tathāgata. Une partie de son *Sermon de Bānāras*, appelée d'ordinaire le *Sutta des Signes distinctifs du Non-Soi*, expose que la douleur, étant liée à l'instabilité, ne saurait appartenir au véritable *moi* de l'homme, à *l'ego* immuable que la spéculation brahmanique avait conçu comme identique à l'essence éternelle, au grand Tout, à l'Absolu,

(63) Même la joie, même l'amour recèlent la souffrance. Aucun bonheur n'est pur, sinon dans le parfait détachement de tout.

(64) *Dhammapada*, st. 212.

(65) *Cf. supra*, note 63

(66) *Dhammapada*, st. 213.

(67) Joie, douleur, et ce qui n'est ni douleur ni joie, ce qui est indifférent : telle est la division tripartie des sensations que l'on retrouve constamment dans les Textes.

(68) *Samyutta Nikâya* IV, 216.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

au *Brahman*. Les éléments de l'être humain sont entraînés dans le flux du devenir. Mais n'existe-t-il pas un soi capable de s'abstraire de l'impermanence et, par suite, de la douleur ?

Déjà, le *Chandogya Upaniṣad* (69) l'avait affirmé :

« *Le Moi, le sans-péché, libre de vieillesse, libre de mort, libre de souffrance, le sans-faim et le sans-soif, c'est cela que l'on doit chercher à connaître.* »

C'est dans notre *moi* spirituel, absolu, éternel, que doit être trouvée la Délivrance. Une fois en possession de ce *moi*, l'homme échappe au devenir et à la douleur d'exister. Le bouddhiste, en rejetant la douleur et l'instabilité, rejette en même temps ce qui n'appartient pas à son *moi* véritable, à ce que les brahmanes désignaient sous le nom *d'ātman* :

« *Ce qui est impermanent est douleur ; ce qui est douleur est non-soi. Ce qui est non-soi, cela n'est pas mien, je ne suis pas cela, cela n'est pas mon moi* (70) » (71).

*
* *

« *Regardez ceux qui disent mienne à l'existence, — voyez leur misère ; ainsi, lorsque la rivière a tari, — les poissons se trémoussent en détresse dans les basses eaux* (72) » (73).

*
* *

A ses cinq premiers disciples, le Buddha enseigne ce qui appartient au *non-soi* :

« *Et le Bienheureux parla ainsi aux cinq moines :*

« *La corporéité, ô moines, n'est pas le soi. Si la corporéité était le soi, ô moines, elle ne pourrait être sujette à la maladie, et l'on devrait pouvoir dire : ainsi soit mon corps, ainsi ne soit pas mon corps. Mais, ô moines, comme la corporéité n'est pas le soi, par suite le corps est sujet à la maladie, et l'on ne peut pas dire : ainsi soit mon corps, ainsi ne soit pas mon corps.*

« *Les sensations, ô moines, ne sont pas le soi. Si les sensations étaient le soi, ô moines, elles ne pourraient être sujettes à la souffrance, et l'on devrait pouvoir dire : ainsi soient mes sensations, ainsi ne soient pas mes sensations. Mais, ô moines, comme les sensations ne sont pas le soi, par*

---

(69) Texte brahmanique en sanskrit.

(70) Autrement dit, tout ce qui est phénomène et douleur se passe dans un autre monde que le monde du *soi* véritable. Le *moi* qui souffre, qui désire, qui naît, qui vieillit et meurt, ne peut être le vrai *moi*, qui est éternel et sans douleur. L'homme s'abstrait de la douleur en la rejetant hors de lui, en la considérant comme faisant partie d'un domaine qui lui est étranger.

(71) *Samyutta Nikâya* IV, 1.

(72) Exemple d'image pittoresque et familière dont certains textes poétiques sont parsemés.

(73) *Sutta Nipâta*, 777.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

suite les sensations sont sujettes à la souffrance, et l'on ne peut pas dire : ainsi soient mes sensations, ainsi ne soient pas mes sensations.

« *Les* représentations (74), *ô moines, ne sont pas le* soi. *Si les représentations étaient le* soi, *ô moines, elles ne pourraient pas être sujettes à la douleur et l'on devait pouvoir dire : ainsi soient mes représentations, ainsi ne soient pas mes représentations. Mais, ô moines, comme les représentations ne sont pas le* soi, *par suite elles sont sujettes à la douleur et l'on ne peut pas dire : ainsi soient mes représentations, ainsi ne soient pas mes représentations* ».

« *Les* formations (75), *ô moines, ne sont pas le* soi. *Si les formations étaient le* soi, *ô moines, elles ne pourraient pas être sujettes à la douleur et l'on devrait pouvoir dire : ainsi soient mes formations, ainsi ne soient pas mes formations. Mais, ô moines, comme les formations ne sont pas le* soi, *par suite elles sont sujettes à la douleur et l'on ne peut pas dire : ainsi soient mes formations, ainsi ne soient pas mes formations.*

« *La* connaissance (76), *ô moines, n'est pas le* soi. *Si la connaissance était le* soi, *ô moines, elle ne pourrait pas être sujette à l'erreur et l'on devrait pouvoir dire : ainsi soit ma connaissance, ainsi ne soit pas ma connaissance. Mais, ô moines, comme la connaissance n'est pas le* soi, *par suite la connaissance est sujette à l'erreur et l'on ne peut pas dire : ainsi soit ma connaissance, ainsi ne soit pas ma connaissance.*

« — *Que pensez-vous, ô moines, que soit la* corporéité : *permanente, ou impermanente ?*

« — *Impermanente, Seigneur.*

« — *Mais ce qui est impermanent, est-ce douleur ou joie ?*

« — *Douleur, Seigneur.*

« — *Or donc, ce qui est impermanent, plein de douleur, sujet au changement, peut-on, le considérant, dire : cela est mien, je suis cela, cela est mon* moi ?

« — *On ne le peut, Seigneur.*

« — *Et que pensez-vous donc, ô moines, que soient les* sensations, (*et de même les* représentations, *les* formations, *la* connaissance) : *permanentes ou impermanentes ?*

« — *Impermanentes, Seigneur.*

« — *Mais ce qui est impermanent, est-ce douleur ou joie ?*

« — *Douleur, Seigneur.*

« — *Or donc, ce qui est impermanent, plein de douleur, sujet au changement, peut-on, le considérant, dire : cela est mien, je suis cela, cela est mon* moi ?

« — *On ne le peut, Seigneur.*

« — *Par suite, ô moines, pour ce qui est de la* corporéité (*et de même des* sensations, représentations, formations *et* connaissance), *tout ce qui*

---

(74) Au lieu de *représentations*, on trouve parfois dans les traductions le terme de *perceptions*.

(75) Traduction du mot *sankhâra*.

(76) Dernier des cinq groupes d'éléments ou *khandha* qui composent l'être physique et intellectuel de l'homme.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en a jamais été, en sera et en est, que ce soit en nous ou dans le monde extérieur, que ce soit fort ou faible, bas ou haut, lointain ou proche, tout cela est non-moi, *je ne suis pas cela, cela n'est pas mon* moi. *C'est ce que doit savoir en vérité quiconque possède la véritable science. Celui qui voit les choses ainsi, ô moines, est un sage, un noble auditeur de la parole : il se détourne de la* corporéité, *des* sensations *et des* représentations, *des* formations *et de la* connaissance. *En s'en détournant, il s'affranchit du désir, et par la destruction du désir, il atteint la délivrance. Dans le délivré s'éveille la connaissance de sa délivrance. La renaissance est anéantie, la sainteté atteinte, le devoir accompli. Il n'y a plus pour lui de retour en ce monde ; telle est la vérité qu'il connaît* (77) » (78).

Conclusion.

Douloureuse, décevante, changeant toute attente de plaisir en souffrance, ainsi va l'inexorable fatalité. Le monde est un désert, une prison, un séjour de tortures. Comment ne pas être pessimiste dans ce monde où la vie des malades n'est qu'une longue agonie, où la guerre ravage les peuples, où les affections sont déçues ou brisées par la mort ? Il convient de se demander si ces idées ne sont que pure dialectique, ou si un sentiment profond les a fait naître. Chez l'Hindou, ce n'est pas seulement la spéculation qui donne le ton à ce pessimisme désolé, car son cœur est étreint d'angoisses multiples devant les misères et les calamités familières à son pays et à sa race. L'esclave est fatigué de la servitude, le sans-caste écrasé sous l'opprobre, le despote las de sa toute-puissance.

Mais n'y a-t-il rien d'autre que cette fatigue, cette mélancolie désabusée, cet écrasement sous le poids de la vie ? N'y a-t-il que doléances interminables sur la vanité de tout ? N'y a-t-il que goût du néant, vertige du suicide, résignation morne ? Non. Le Bouddhisme contient en germe la volonté vivace de s'abstraire de la souffrance, c'est-à-dire d'acquérir la science suprême et de réfuter tout ce qui n'est qu'éphémère et appartenant au *non-moi*. Il faut lutter pour se dégager de la chaîne, se délivrer définitivement de la vie. Il faut lutter pour découvrir le vrai *moi* et vivre selon cette vérité.

Au lieu de se résigner humblement à la douleur du monde, le bouddhiste idéal la refuse. Dire non à la douleur, la vaincre en ne lui offrant aucune prise, tel est, pour le bouddhiste, le premier acte conforme à la Loi.

---

(77) Ainsi, tout ce qui constitue notre personnalité n'est qu'illusion. Nous sommes en perpétuel changement, en proie à la souffrance. Mais les cinq groupes d'éléments qui constituent notre être physique et moral ne sont pas notre *moi*. Cette idée est connue sous le nom de *pensée-anattâ*, ou pensée sur le *non-moi*. Grâce à elle nous devons nous affranchir de toute douleur et atteindre la paix dans le détachement. Le corps et ses sensations, les perceptions et les activités de l'esprit, la conscience elle-même, ne sont qu'entraves dont il faut se libérer pour connaître le vrai soi.

(78) *Mahâvagga* I, 6, 38 sqq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

b) Deuxième Noble Vérité

La Noble Vérité sur l'origine de la Douleur

Afin de vaincre la douleur, il faut en savoir la cause. Le médecin ne guérit tout à fait la maladie que s'il la connaît dans son principe. Il ne suffit pas de constater l'existence du mal dans le monde, il faut l'étudier, l'analyser profondément, pour être mieux armé dans la lutte contre lui. La Doctrine de la Délivrance, telle que l'a enseignée le Buddha, ne comporte pas une simple croyance, elle est rigoureusement démontrable. Si l'intuition seule peut révéler l'existence de la douleur, le raisonnement doit intervenir pour en exposer les origines et les différentes phases.

Deux causes principales engendrent la douleur : ce sont l'*ignorance* et le *désir*.

De quelle ignorance s'agit-il ? Pour le Buddha, ce n'est autre chose que l'ignorance des Quatre Nobles Vérités. Qui ne connaît l'enseignement, qui n'a reçu l'éveil, qui n'a encore la conscience éveillée, l'esprit ouvert au véritable savoir, ne peut « se délivrer ».

Quant au désir, il est multiple dans ses manifestations, mais se résume tout entier dans la soif d'existence ou la soif de bonheur. Nos désirs nous attachent sans cesse aux biens terrestres et créent des liens de plus en plus étroits et difficiles à rompre. Nos soifs antérieures ont suscité notre existence actuelle. Les désirs accumulés au cours de cette vie nous emprisonnent en elle tous les jours davantage. Au moment de notre mort, la soif que nous avons de vivre encore nous fera renaître dans une nouvelle condition.

Ainsi, le désir et l'ignorance, liés l'un à l'autre, ne cessent d'engendrer la vie et la mort, et avec elles, la douleur.

Mais le Parfait, méditant profondément après l'extase de son Eveil, découvrit un enchaînement plus précis de causes et d'effets. Il l'exprima dans la célèbre formule du *lien de causalité* ou *paṭiccasamuppāda*, appelé encore *Théorie des Douze Nidāna*.

Cette formule revient fréquemment dans les Textes et comporte une double série de termes, l'une positive l'autre négative, l'une « en avant » l'autre « en arrière », selon l'expression des Ecritures.

La voici reproduite d'après le *Saṃyutta Nikāya* et le *Dīgha Nikāya* :

« *De l'ignorance proviennent les* saṅkhāra ; *des* saṅkhāra *provient la conscience ; de la conscience proviennent les nom et forme* (nāmarūpa) ; *des nom et forme proviennent les six domaines* (des sens) ; *des six domaines* (des sens) *provient le contact ; du contact surgit la sensation ; de la sensation surgit le désir ; du désir sort l'attachement ; de l'attachement vient le devenir ; du devenir vient la naissance ; de la naissance viennent vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. Telle est l'origine de tout l'empire de la douleur.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« *Mais si l'ignorance est supprimée par l'anéantissement total du désir, les* saṅkhāra *sont supprimés ; par la suppression des* saṅkhāra, *la conscience est anéantie ; par l'anéantissement de la conscience sont supprimés les nom et forme ; par les suppressions des nom et forme sont détruits les six domaines* (des sens) ; *par la suppression des six domaines* (des sens) *le contact est supprimé ; par la suppression du contact, la sensation est supprimée ; par la suppression de la sensation, le désir est anéanti ; par l'anéantissement du désir, l'attachement est supprimé ; par la suppression de l'attachement, le devenir est supprimé ; par la suppression du devenir est supprimée la naissance ; par la suppression de la naissance sont supprimés vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. Telle est la suppression de tout l'empire de la douleur* » (79).

Cette réponse à la question de l'origine de la douleur est lumineuse.

Ayant l'ignorance pour cause, c'est-à-dire déterminées par de fausses conceptions des choses, les *saṅkhāra* ou volitions prennent naissance. Dépendant de ces facultés, la conscience apparaît mais, à son tour, la conscience permet à l'individualité de s'affirmer par le nom et la forme, c'est-à-dire en esprit et en corps. De cet esprit et de ce corps individuels surgissent six groupes de sens. Bientôt, le contact se produit entre les organes de ces sens et les objets extérieurs destinés à les frapper. De ce contact jaillit la sensation comme une étincelle. Or toute sensation s'accompagne d'un mouvement interne, d'un désir. Le désir suscite aussitôt l'attachement à la sensation et à la durée qui la perpétue. Cet attachement, fonction du temps, exige un devenir. Et le devenir, qu'est-ce, sinon la renaissance ? Pour clore l'enchaînement des causes, voici, dérivée de la venue au monde, la vieillesse et la mort, c'est-à-dire la douleur et le désespoir.

Telle est l'expression du *paṭiccasamuppāda*, « *découvert*, disent les Textes, *par l'esprit du Buddha. Tout chaînon de la théorie dépend étroitement du précédent. Quand ceci se produit, cela doit se produire nécessairement. Et lorsque ceci disparaîtra, cela aussi sera détruit* ».

Que représentent les différents termes du raisonnement, voici ce qu'il faut se demander pour en mieux comprendre la valeur.

a) L'IGNORANCE (avijjā).

« *Ne pas connaître la douleur, ô ami, ne pas connaître l'origine de la douleur, ne pas connaître la suppression de la douleur, ne pas connaître le Chemin qui mène à la suppression de la douleur : voilà, ô ami, ce que l'on appelle l'ignorance* (80) » (81).

---

(79) *Samyutta Nikâya* II, 17 et *Dîgha Nikâya*, 314.

(80) L'ignorance est donc avant tout, pour le Buddha, l'ignorance des Quatre Nobles Vérités énoncées dans le *Sermon de Bânâras*. Ce sens est assez large si l'on considère que ces Quatre Vérités contiennent à elles seules la vérité tout entière, la Vérité unique dont la connaissance est la condition même du salut.

(81) *Majjhima Nikâya* I, 54.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

« Une limite antérieure de l'ignorance, ô moines, ne peut pas se découvrir, telle qu'auparavant l'ignorance n'aurait pas existé et serait née ensuite. Si les choses ne se passent pas ainsi maintenant, ô moines, néanmoins on découvre que l'ignorance a été produite par une cause (82) » (83).

*
* *

« Les choses, ô Sāriputta n'existent pas de la façon que le pensent, dans leur attachement à elles, les hommes ordinaires et ignorants qui n'ont pas reçu l'Enseignement à ce sujet. » Sāriputta dit : « Comment donc existent-elles, Seigneur ? » Le Bouddha répondit : « Elles n'existent, ô Sāriputta, qu'en tant qu'elles n'existent pas en réalité. Et en tant qu'elles n'existent pas, on les nomme avijjā, *c'est-à-dire non-connaissance. C'est à ces choses que s'attachent les hommes ordinaires et ignorants qui n'ont pas reçu l'Enseignement à ce sujet. Ils se représentent toutes choses comme existant, alors qu'en réalité aucune n'existe* (84) » (85).

b) Les formations ou tendances (saṅkhāra).

Les *saṅkhāra* sont le produit immédiat de l'ignorance. Il est difficile de trouver un équivalent de ce terme bouddhique, dérivé d'un verbe qui signifie « apprêter », « former ». Les *saṅkhāra* peuvent être considérés comme les attitudes mentales résultant de l'ignorance. Notre être, en perpétuel devenir, « forme » sans cesse des inclinations, des volitions, tendances qui, s'engendrant les unes les autres, se produisant et se détruisant, constituent le flux de notre vie impermanente.

« Toutes les formations sont instables : s'il (le Sage) *voit cela dans sa Sagesse, il se détourne de la douleur. Tel est le Chemin de la Pureté.*

« Toutes les formations sont pleines de douleur : s'il (le Sage) *voit cela dans sa Sagesse, il se détourne de la douleur. Tel est le Chemin de la Pureté.*

---

(82) Sur cette cause primordiale antérieure à tout enchaînement, les textes sont fort peu explicites. Il semble que l'ignorance n'ait pour autre cause que l'ignorance. Une « *extrémité antérieure* » du Chemin, un fondement dernier de l'existence, ne se peuvent découvrir et n'ont rien à voir avec la raison humaine, satisfaite d'embrasser le cycle de la transmigration.

(83) *Anguttara Nikâya* V, 113.

(84) Ce texte, relativement récent, voit dans la catégorie de l'ignorance une façon de désigner le néant sous l'aspect illusoire de l'Etre. Les choses ne sont pas ce qu'elles paraissent. L'homme ignorant les prend pour telles, mais elles ne sont que *mâyâ*, c'est-à-dire illusion. La représentation que nous avons du monde est due aux perceptions de nos sens. Or nos sens périssables et leurs perceptions ne sont qu'illusoires : ils abusent l'homme ignorant « *qui n'a pas reçu l'enseignement à ce sujet* ».

(85) *Prajnâpâmitâ.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Toutes les formations sont non-moi : *s'il* (le Sage) *voit cela dans sa Sagesse, il se détourne de la douleur. Tel est le Chemin de la Pureté* (86) » (87).

*
* *

« L'apparition se produit ; la disparition a lieu ; pendant l'existence se montre l'évolution ; tels sont les trois indices de la formation de ce qui est formé. Aucune apparition ne se produit ; aucune disparition n'a lieu ; aucune évolution ne se montre. Tels sont les trois indices de la non-formation de ce qui n'est pas formé (88) » (89).

*
* *

« Si un être soumis à l'ignorance forme en soi une formation de pureté, sa conscience devient pure. S'il forme en soi une formation d'impureté, de même sa conscience devient impure. S'il forme en soi une formation d'indifférence, de même son existence obtient une formation indifférente. Mais si un moine s'est affranchi de l'ignorance et a obtenu la science, alors il forme en lui, grâce à son affranchissement de l'ignorance et grâce à son savoir, une formation qui n'a pour but ni la pureté, ni l'impureté, ni l'indifférence (90) » (91).

*
* *

Au même ensemble d'idées se rattache le sermon sur « *la Renaissance selon les* saṅkhāra », dont voici un fragment :

« Il arrive, ô disciples, qu'un moine doué de foi, de droiture, de connaissance de la Doctrine, de renoncement, de sagesse, pense ainsi en lui-même : « Eh bien, puissé-je dans la mort, quand mon corps se dissout, avoir en partage la renaissance dans une opulente maison princière. » Ces pensées, il les pense ; à ces pensées il s'arrête ; ces pensées, il les nourrit. Ces saṅkhāra *et ces dispositions intérieures, qu'il a ainsi nourris et et encouragés, l'amènent à renaître dans une telle existence. Tel est, ô*

---

(86) Les *sankhâra* ont pour caractère essentiel l'instabilité. Avec eux la douleur se déploie. Mais, étant éphémères, les *sankhâra* n'appartiennent pas au vrai *moi*. Il faut donc s'en abstraire.

(87) *Dhammapada*, st. 277, 278, 279.

(88) Même idée de l'instabilité de toute formation, c'est-à-dire de sa vanité.

(89) *Anguttara Nikâya* III, 47.

(90) Voici mise en lumière l'idée que les tendances ou volitions de notre être déterminent non seulement l'état de notre conscience, mais les conditions de notre vie future. La puissance de formation crée la destinée, façonnant et refaçonnant sans cesse la forme intérieure. Ceux qui ignorent les Quatre Nobles Vérités produisent en eux des *sankhâra* que engendrent toutes les douleurs.

(91) *Samyutta Nikâya* II, 82.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

disciples, l'accès, telle est la voie qui mène à la renaissance dans une telle existence (92) » (93).

c) La conscience.

La catégorie de la conscience ou connaissance constitue, aussi longtemps que l'être est engagé dans la transmigration, le chaînon qui relie ses diverses destinées. Lorsque le *Nibbāna*, le détachement suprême, est atteint, la conscience s'évanouit d'elle-même. Mais avant de parvenir à cet état de perfection, chaque être porte en lui un germe spirituel qui doit nécessairement produire un être nouveau : ce germe toujours vivace, c'est la conscience. Qui dit conscience dit individualité, c'est-à-dire existence individuelle, c'est-à-dire naissance, décrépitude et mort.

« *Il y a six éléments, ô disciples : l'élément de la terre, l'élément de l'eau, l'élément du feu, l'élément du vent, l'élément de l'espace, l'élément de la connaissance* (94) » (95).

*
* *

« *La conscience, l'innombrable, l'infinie, celle qui éclaire tout : en elle, ni l'eau, ni la terre, ni le feu, ni l'air ne trouvent de place ; en elle grandeur et petitesse, faiblesse et force, beauté et laideur, en elle nom et corps cessent complètement* (96) » (97).

*
* *

« *Si la conscience, ô Ānanda, ne descendait pas dans le sein de la mère, est-ce que les nom et corps se formeraient dans le sein de la mère ?* » — « *Non, Seigneur.* » — « *Et si la conscience, ô Ānanda, après être descendue dans le sein de la mère, abandonnait de nouveau sa place, est-ce que les nom et corps naîtraient à cette vie ?* » — « *Non, Seigneur.* » — « *Et si la conscience, ô Ānanda, dans le garçon ou la fille, pendant qu'ils sont encore petits, venait de nouveau à se perdre, est-ce que les nom et corps obtiendraient croissance, développement, progrès ?* » — « *Non, Seigneur* (98) » (99).

---

(92) Autrement dit, les *sankhâra* créent l'être à venir, avec sa manière de penser, de vouloir, d'agir, et le précipitent dans l'abîme des renaissances.

(93) *Majjhima Nikâya, sutta* 120.

(94) De même que le corps humain est formé d'éléments matériels, la connaissance ou conscience est considérée comme un élément spirituel.

(95) *Angutta Nikâya* III, 61, 6.

(96) La conscience est, comme les autres éléments, constituée par une substance. Mais cette substance est infiniment supérieure aux autres. L'élément spirituel est le plus précieux de tous.

(97) *Dîgha Nikâya, Kevaddha Sutta* I, 223.

(98) D'après ce texte, dans lequel le Buddha explique à Ananda, son disciple favori, une partie de la formule du lien de causalité, la conscience apparaît bien comme la semence concrète de la vie, comme le principe de la croissance, la condition même du développement de l'être humain.

(99) *Dîgha Nikâya* II, 55, 599, *Mahânidâna Sutta.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXVIII. — SĀRNĀTH (Inde). Buddha (Ve s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d) LES NOM ET CORPS, OU L'INDIVIDUALITÉ (NĀMARŪPA).

Cette double notion du *nom* et du *corps* ou de la *forme*, exprimée par le terme de *nāmarūpa*, vient de la spéculation brahmanique antérieure. Le nom, c'est ce qui distingue telle personne d'une autre ; bien plus, le nom est considéré comme un élément particulier de la personne, celui qui la désigne individuellement à l'exclusion de toutes les autres, autrement dit, le nom, mis en opposition avec le corps, est quelque chose comme l'individualité spirituelle, le signe de l'être mental.

Quant au corps, il n'est autre que l'individualité corporelle, composée d'éléments matériels bien définis.

L'être humain est *nom* et *corps*, esprit et forme, sous son apparence illusoire, étrangère au vrai *moi*.

« *De même, ami, que deux bottes de roseau inclinées l'une contre l'autre se tiennent debout, de même aussi la conscience provient des nom et corps, les nom et corps proviennent de la conscience* (100) » (101).

*
* *

« *Si, ô Ānanda, la conscience n'avait pas les nom et corps comme point d'appui, est-ce que, dans la suite, naissance, vieillesse et mort, origine et développement de la douleur viendraient à se manifester ?*

« — *Il n'en serait rien, Seigneur.*

« — *Donc, ô Ānanda, voici la cause, le fondement, l'origine, la base de la conscience : ce sont les nom et corps* (102) » (103).

*
* *

« — *Que faut-il pour qu'existent nom et corps ? D'où viennent les nom et corps ?*

« — *Il faut qu'il y ait conscience pour qu'il y ait nom et corps : c'est de la conscience qu'ils proviennent.*

« — *Et que faut-il pour que la conscience existe ? D'où vient la conscience ?*

« — *Il faut qu'il y ait nom et corps pour qu'il y ait conscience, car elle provient des nom et corps.*

---

(100) En résumé, le fondement sur lequel repose toute existence des êtres, leur naissance, leur vieillesse, leur mort et leur renaissance, se trouve désigné ainsi : *les nom et corps joints à la conscience*. Ces trois notions en une seule représentent l'individu voué à la transmigration. C'est un être revêtu d'un corps, portant un nom et façonné par la conscience.

(101) *Samyutta Nikâya* II, 114.

(102) Certains textes ne font pas remonter la série causale jusqu'à son dernier terme, l'ignorance, et la font tourner dans le cercle de ces deux catégories dépendantes l'une de l'autre.

(103) *Digha Nikâya* II, 56, 599, *Mahânidâna Sutta*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« — *Et alors, ô disciples, le bodhisatta Vipassī pensa : réciproquement, la conscience dépend des nom et corps ; la série ne va pas au-delà* (104) ».

e) LES SIX DOMAINES DES SENS, LE CONTACT ET LA SENSATION.

Par l'union de la conscience et des nom et corps, l'être physique et moral est créé. Mais il lui faut des organes afin d'entrer en relation avec le monde extérieur. Ces organes sont désignés par l'appellation de « six domaines ». Il s'agit à la fois des « six domaines du sujet », c'est-à-dire des organes des sens eux-mêmes, et des objets correspondants. Le Bouddhisme compte six sens, ou plutôt six organes : l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps en tant qu'organe des sensations du toucher, et enfin le *manas* ou intellect, en quelque sorte l'organe des sensations cérébrales. Dans le monde objectif, six groupes se trouvent placés en regard : ce sont les corps visibles, les sons, les odeurs, les saveurs, les corps tangibles, et enfin les pensées, plus exactement les notions ou *dhamma* embrassées par l'intellect tout comme l'œil embrasse les objets visibles.

Or c'est le contact entre les *six domaines du sujet*, c'est-à-dire les organes des sens et les objets correspondants, qui provoque la sensation. L'explication de ce mécanisme prouve une tentative remarquable d'analyse, une recherche précise et profonde dans la connaissance des choses.

« *Le sens de la vue, le sens de l'ouïe, le sens de l'odorat, le sens du goût, le sens du toucher, le sens de l'esprit : c'est d'eux que le désir surgit, en eux qu'il réside.*

« *Les choses vues, entendues, senties, goûtées, touchées et gardées dans l'esprit : c'est d'elles que le désir surgit, en elles qu'il réside.*

« *Les pensées qui proviennent d'une vision, d'un son, d'une saveur, d'un contact, d'une représentation de l'esprit : c'est d'elles que le désir surgit, en elles qu'il réside.*

« *Ce qui stimule la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la sensation née de l'esprit : c'est de là que le désir s'élève, et là qu'il réside.*

« *La perception des choses visibles, des choses audibles, des choses odorantes, des choses savoureuses, des choses tangibles, des choses gardées dans l'esprit : c'est d'elle que le désir s'élève, en elle qu'il réside.*

« *Les tendances fortifiées par les choses visibles, les choses audibles, les choses qui peuvent être senties, goûtées, touchées, ou gardées dans l'esprit, ces tendances nous sont précieuses et agréables : c'est d'elles que le désir s'élève, en elles qu'il réside.*

« *La convoitise, la préoccupation ou les discussions à propos de ce qui peut être vu, entendu, senti, goûté, touché ou pensé par l'esprit, telles sont les choses du monde auxquelles nous tenons et qui nous sont agréables : c'est d'elles que le désir s'élève, en elles qu'il réside* (105) » (106).

---

(104) *Dighâ Nikâya* II, 32, 599, *Mahânidâna Sutta.*

(105) Ce texte met en lumière le rôle des organes sensoriels qui, créant les sensations, engendrent le désir. La même idée est reprise en propositions différentes, suivant le procédé habituel aux instructions bouddhiques. On ne saurait trop insister sur un mécanisme aussi minutieux : chaque catégorie provient en dépendance de la précédente et détermine la suivante avec une sûreté absolue.

(106) *Digha Nikâya*, 22, *Mahâsatipathana Sutta.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

« *De l'œil et des corps visibles naît une connaissance relative à l'œil. De la combinaison des trois* (107) *naît le contact. Du contact surgit la sensation* » (108).

*
* *

« *La sensation se développe du contact comme du rapprochement et du frottement de deux morceaux de bois se produit la chaleur et s'engendre le feu* (109) » (110).

f) Le désir et l'attachement.

La formule continue, et voici atteinte la catégorie du désir ou de la soif. Elle n'est pas la cause dernière, mais elle est sans contredit la cause la plus puissante de la douleur en ce monde. Pour le Buddha, l'existence provient de la volonté, du désir d'exister. Nous vivons, parce que nous sommes possédés de la soif de vivre. Nous souffrons, parce que nos désirs insatiables ne nous laissent jamais en paix. Nous renaissons sans fin parce que la mort nous prend insatisfaits et pleins du désir de revivre. Désir de vie, désir de bonheur, soifs innombrables nées des organes des sens, autant de chaînes qui nous attachent solidement à la roue de la transmigration. Tout est désir, parce que tout est souffrance. Et tout est souffrance parce que tout n'est que soif non apaisée, attachement à ce qui passe, vaine étreinte de ce qui nous échappe.

« *En vérité, c'est le désir qui a le pouvoir de faire renaître, et qui est accompagné de convoitise et d'indulgence pour soi-même, cherchant satisfaction ici et là : c'est le désir de la vie des sens, le désir d'éternité, le désir des biens matériels.*

« *Et ce désir, où prend-il naissance ? Où demeure-t-il ? Dans tous les biens matériels auxquels nous tenons et qui nous sont agréables. C'est là que réside le désir* (111) » (112).

*
* *

(107) De quels « trois » s'agit-il ici ? Ces « trois » seraient l'organe des sens, l'objet qui le met en branle, et la connaissance, ou plutôt la conscience assistant à la rencontre, au contact de l'un et de l'autre. Peut-être s'agit-il aussi bien de l'organe que de l'objet, et du contact même entre l'organe et l'objet.

(108) Samyutta Nikâya.

(109) Image saisissante qui nous montre la sensation à l'instant précis où elle surgit de l'être physique et mental.

(110) Majjhima Nikâya III, 262.

(111) D'après la doctrine scolastique, le désir ou soif est décomposé en six parties correspondant aux six sens. De même l'attachement a pour objets les cinq groupes d'éléments (khandha) composant l'être spirituel et corporel : corps, sensations, représentations, formations et connaissance.

(112) Dîgha Nikâya 22, Mahâsattipatthana Sutta.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« *De même que si la racine est intacte, un arbre, même coupé, repousse avec vigueur, de même si l'excitation de la soif n'est pas morte, la douleur perce toujours et encore* » (113).

*
* *

« *Celui qu'elle dompte, la soif, la méprisable soif qui attache fortement à ce monde, de celui-là la douleur croît comme l'herbre croît.*

« *Celui qui la dompte, cette soif méprisable, à laquelle il est difficile d'échapper en ce monde, de celui-là la douleur se détache comme la goutte d'eau de la fleur du lotus* (114) » (115).

*
* *

« *Sur tout présent l'emporte le présent de la vérité ; sur toute douceur l'emporte la douceur de la vérité ; sur toute joie l'emporte la joie dans la vérité : destruction de la soif, elle triomphe de toute douleur* (116) » (117).

*
* *

« *La vérité demeure cachée pour celui qu'emplissent le désir et la haine. C'est chose qui coûte de la peine, pleine de mystère, profonde, cachée à l'esprit vulgaire. Il ne peut la contempler, celui dont les terrestres désirs enveloppent l'esprit de ténèbres* » (118).

g) Le devenir (naissance, vieillesse et mort).

La soif engendre le devenir — que signifie *devenir* ? C'est l'aptitude à exister. C'est l'être en puissance. Pour le bouddhiste, l'être n'est pas autre chose que le processus du devenir, qui à tout instant se détruit et se recrée. Ce que nous appelons un être animé n'est qu'une flamme nourrie par le désir. Si le désir s'apaise, la flamme s'éteint. Sinon, toujours vivace, elle ne cesse de consumer des aliments toujours neufs. Par le désir se perpétuent la sensation, la perception, la douleur. Les éléments du monde sensible apparaissent et disparaissent. Ephémères, ils se brûlent à la flamme de l'être, qui par eux persiste. Le devenir comporte la naissance. A son tour, la naissance entraîne la vieillesse et la mort. Mais la mort elle-même n'est qu'une phase du devenir : elle est le prix du passage à une autre vie, l'état précédant immédiatement la renaissance.

(113) *Dhammapada*, st. 338.

(114) C'est bien la soif engendrée par les sens qui nous condamne à souffrir. Elle nous incorpore au devenir, nous éloignant du détachement. Ne rien désirer, tel serait le moyen de nous abstraire de l'existence.

(115) *Dhammapada*, st. 335-336.

(116) *Cf. supra*, note 114.

(117) *Dhammapada*, st. 354

(118) *Mahâvagga* I, 5, 2 et 599.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ainsi, le cercle de la vie et de la mort n'a ni commencement ni fin. La roue du *saṃsāra*, mise en branle par l'ignorance, mue par le désir, tourne éternellement.

« — *Si un homme, ô grand roi* (119), *allumait une lumière, ne brûlerait-elle pas toute la nuit ?*

« — *Oui, Seigneur, elle brûlerait toute la nuit.*

« — *Or donc, ô grand roi, la flamme pendant la première veille de la nuit est-elle identique à la flamme pendant la moyenne veille de la nuit ?*

« — *Non, Seigneur.*

« — *Et la flamme pendant la moyenne veille de la nuit est-elle identique à la flamme pendant la dernière veille ?*

« — *Non, Seigneur.*

« — *Eh quoi, ô grand roi, la flamme pendant la première veille de la nuit est-elle une, et pendant la moyenne veille une autre, et pendant la dernière veille une autre ?*

« — *Non, Seigneur, elle a brûlé toute la nuit en s'attachant au même aliment.*

« — *De même aussi, ô grand roi, se ferme la chaîne des éléments de l'être : l'un naît, l'autre disparaît. Sans commencement, sans fin, le cercle se ferme. C'est pour cela que ce n'est ni le même être ni un autre être, celui qui atteint la dernière phase de sa connaissance* (120) » (121).

Conclusion.

La formule du lien de causalité est l'expression même, pour le bouddhiste, du flux et du reflux incessant de la vie. La causalité, ou plutôt l'origine d'une chose en dépendance d'une autre, crée une relation étroite entre deux catégories, puis deux autres, dont aucune n'est jamais semblable à elle-même. Toute la réalité du monde est enclose dans cet enchaînement logique : la loi naturelle de la causalité fait de ce que nous appelons l'existence une oscillation perpétuelle entre l'être et le non-être, une succession d'états impermanents s'engendrant les uns des autres. Le Bouddhisme assimile ce qui est périssable, soumis à la mort, avec ce qui s'est produit sous l'action de la causalité.

Le monde n'est qu'une formation incessante, de même que la vie n'est que le devenir de l'être. Enfin, l'être ne désigne pas autre chose que la vie et la mort en puissance, l'aptitude toujours renouvelée à exister, à périr et à renaître.

« *A une dualité, ô Kaccāna, ce monde a coutume de s'en tenir :* cela est, *ou* cela n'est pas. *Mais, ô Kaccāna, pour celui qui aperçoit en vérité et en sagesse comment les choses se produisent dans le monde, il n'y a pas de* cela n'est pas *en ce monde. Pour celui, ô Kaccāna, qui aperçoit*

(119) Il s'agit du roi Milinda, autrement dit le roi indo-grec Ménandre, instruit par le sage Nâgasena en un dialogue célèbre, le *Milindapanha* ou « Les questions de Milinda », ouvrage paracanonique capital dans l'exposé de la pensée bouddhique.

(120) Telle est l'expression de l'*impermanence* des choses, et de l'*impermanence* du *moi*. Le bouddhiste ne considère la réalité qu'en mouvement. Rien n'est stable, rien n'est définitivement réel. Voilà pourquoi tout n'est qu'illusion et douleur.

(121) *Milindapanha*, 40.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en vérité et en sagesse comment les choses périssent dans le monde, il n'y a pas de cela est *en ce monde. La douleur seule se produit là où quelque chose se produit, la douleur disparaît là où quelque chose disparaît.* Tout est, *c'est là l'un des extrêmes, ô Kaccāna.* Rien n'est, *est l'autre extrême. Se tenant éloigné de ces deux extrêmes, ô Kaccāna, le Tathāgata enseigne la Vérité qui se trouve au milieu* (122) » (123).

*
* *

Passé, présent, futur, sont inclus dans la formule de causalité. Au passé correspondent l'ignorance et les *saṅkhāra* ou tendances. Au présent, la conscience, les nom et forme, les six sens, le contact et la sensation, puis le désir, l'attachement, le devenir. Enfin au futur, la renaissance, la vieillesse et la mort.

Voici, en schéma, l'enchaînement des causes et des conséquences, le mécanisme de la transmigration :

Présent	1 — Ignorance 2 — *Saṅkhāra*	*kamma* (ensemble des actes déterminant la vie future)
Passé	3 — Conscience 4 — Nom et forme 5 — Six sens 6 — Contact 7 — Sensation	Naissance
	8 — Désir 9 — Attachement 10 — Devenir	nouveau *kamma*
Futur	11 — Renaissance 12 — Vieillesse et mort (chagrin et désespoir)	Renaissance

c) Troisième Noble Vérité

La Noble Vérité sur la suppression de la Douleur

L'origine de la douleur est maintenant révélée, démontrée selon la logique. Il est clair que la destruction de ses causes entraînera son apai-

(122) Cette *Vérité du Milieu* est la Vérité exposée par la formule du lien de causalité ou théorie des douze causes (*nidâna*). Pour le Buddha, c'est une loi absolue qui est exprimée dans cette formule : c'est elle qui gouverne le devenir du monde. Le Buddha l'a découverte et non pas inventée dans son esprit, car pour lui, la Loi est une réalité préexistant à toute pensée humaine.

(123) *Samyutta Nikâya* II, 17.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sement. Lorsque les douze liens qui enchaînent l'être humain à la douleur auront été rompus, alors seulement s'ouvrira la voie de la Sainteté.

Ces douze liens peuvent être réunis sous trois titres : l'ignorance, le désir, l'action déterminée par le désir.

La suppression de la douleur implique en premier lieu la suppression de l'ignorance. L'esprit de l'homme doit être éclairé par les Quatre Nobles Vérités. S'il demeure aveugle, sa volonté restera vaine, et vains ses efforts pour se sauver du mal. Mais une fois l'ignorance abolie, comment l'homme se perdrait-il encore en de fausses aspirations ? Science et vertu vont de pair. Qui connaît la vérité ne peut que vivre selon cette vérité.

Chez un être éclairé de la vraie connaissance, le désir se tait de lui-même. A quoi bon désirer quoi que ce soit, puisque tout est reconnu pour instable, douloureux, illusoire? Le monde et le *moi* ne sont qu'apparences trompeuses. Comment s'y attacher, quand on possède la sagesse ?

Enfin, puisque le mobile de l'action n'existe plus, puisque toute incitation a disparu avec le désir, l'action elle-même cesse de se produire et les sensations, résultant de son accomplissement, s'éteignent une à une.

Les causes de sa marche étant détruites, le mouvement perpétuel de la transmigration s'arrête, tandis que se délie la chaîne des origines. Désormais la douleur est vaincue, et voici découvert le Chemin de la Délivrance.

« *Arrête avec énergie le cours du torrent de l'existence. Proscris loin de toi tout plaisir. Qui a reconnu la fin de tout ce qui est destiné à périr, connaît l'incréé* (124) » (125).

*
* *

« *J'errais sur le chemin de nombreuses renaissances, cherchant en vain le créateur de l'existence. C'est une grande douleur que de toujours renaître.*

« *Maintenant je t'ai découvert, bâtisseur de la maison ; tu ne dois plus la rebâtir. Tes poutres sont toutes brisées, le toit de la maison est détruit.*

« *L'âme, échappée à l'instabilité du monde, a atteint le terme du désir* » (126).

*
* *

« *De même que la grande mer, ô disciples, n'est pénétrée que d'une seule saveur, la saveur du sel, de même aussi, ô disciples, cette Doctrine et cet Ordre ne sont pénétrés que d'une seule saveur, la saveur de la Délivrance* » (127).

---

(124) La Délivrance n'est pas, dans le Bouddhisme, l'apanage des « pauvres en esprit » : elle l'est de ceux qui *savent*, de ceux qui *voient*, de ceux qui saisissent les lois générales et parviennent jusqu'à la connaissance de l'*incréé*, c'est-à-dire l'*Absolu*.

(125) *Dhammapada*, st. 383.

(126) Ibid. st. 153 et 599.

(127) *Cullavagga* IX, 1, 4.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

*
* *

« *Celui qui a triomphé du chemin mauvais, impraticable, du* saṃsāra, *de l'égarement ; celui qui, passé à l'autre bord, a atteint la rive ; celui qui, riche de contemplation, sans désir, sans faiblesse, affranchi de l'existence, a trouvé l'extinction* (128) ; *celui-là, je l'appelle un vrai brahmane* » (129).

*
* *

« *Ne voyant pas les Quatre Nobles Vérités telles qu'elles sont, j'ai parcouru le long chemin qui va d'une naissance à une autre. Maintenant, je les ai vues, et la soif de l'être est éteinte. La racine de la douleur est détruite : il n'y a plus désormais de renaissance* » (130).

*
* *

« (*Le moine*) *qui pense ainsi en lui-même :* « *Eh bien, puissé-je, par la destruction de l'attachement, connaître dès cette vie, en action et en pensée, la délivrance, et la voir face à face, et trouver en elle mon séjour — celui-là, par la destruction de l'attachement, connaîtra dès cette vie, en action et en pensée, la délivrance et la verra face à face, et trouvera en elle son refuge. Ce moine, ô disciples, ne renaîtra jamais plus* » (131).

*
* *

« *En ce moine, ô disciples, qui prend garde à lui-même et maîtrise sa conscience, qui, sans se laisser détourner, persévère dans ses ardents efforts et dans son travail sur lui-même, se produit une sensation de plaisir. Il connaît alors cette vérité :* « *En moi est née une sensation de plaisir ; elle a été produite par une cause, et non sans cause. Où se trouve cette cause ? Elle réside dans mon corps. Mais mon corps est impermanent, formé, produit par des causes. Une sensation de plaisir dont l'origine se trouve dans ce corps impermanent, formé, produit par des causes, comment serait-elle permanente ?* » *Et il s'adonne, aussi bien pour ce qui regarde le corps que pour ce qui concerne la sensation de plaisir, à la contemplation de l'impermanence, de la fragilité, de l'évanouissement, du détachement, de la cessation, du renoncement. Tandis qu'il s'adonne, aussi bien pour ce qui regarde le corps que pour ce qui concerne la sensation de plaisir, à la contemplation de l'impermanence, de la fragilité,*

---

(128) *L'extinction*, c'est-à-dire l'anéantissement de tout désir causé par l'ignorance. La vie est comparée à une flamme sans cesse alimentée par l'appétit des sensations nouvelles. Eteindre cette flamme de vie individuelle, impermanente, tel est le but recherché par « le vrai brahmane », autrement dit le *sage* bouddhique.

(129) *Dhammapada*, st. 414.

(130) *Mahâvagga* VI, 29.

(131) *Majjhima Nikâya* 120, *Sankhârûpatti Suttanta*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de l'évanouissement, du détachement, de la cessation, du renoncement, il se débarrasse de tout penchant avide, tourné vers le corps et la sensation de plaisir (132) » (133).

*
* *

« *C'est par l'objet de l'attachement qu'on est défini ; sans attachement on ne peut être défini. Quand on est attaché à la forme corporelle, on est défini par la forme corporelle ; quand on est attaché à la sensation, on est défini par la sensation ; quand on est attaché à la perception, on est défini par la perception ; quand on est attaché aux activités de l'esprit, on est défini par les activités de l'esprit ; quand on est attaché à la conscience, on est défini par la conscience. Quand on n'est pas attaché à ces choses, on ne peut être défini par elles* (134) » (135).

*
* *

« *De même que la flamme atteinte par le souffle du vent s'apaise et disparaît aux regards, ainsi le sage, dépouillant ses nom et forme, entre dans la paix, échappant à tous les regards* (136) » (137).

*
* *

« *C'est comme si, ô disciples, engendrée par l'huile et la mèche, la flamme d'une lampe à huile brûlait sans que personne de temps en temps ne verse de l'huile et n'entretienne la mèche ; alors, ô disciples, le vieux combustible s'épuisant, sans qu'il en soit ajouté de nouveau, la lampe s'éteindrait faute d'aliment. De même, ô disciples, chez celui qui persévère dans la connaissance, et qui sait que l'enchaînement des causes est périssable, chez celui-là s'éteint la soif. La soif éteinte, s'éteint aussi l'attachement. Par l'extinction de l'attachement, le devenir s'éteint. Par l'extinction du devenir, la naissance est abolie. Une fois la naissance abolie, s'éteignent aussi vieillesse, mort, souffrance, plainte, douleur, chagrin et désespoir. Telle est l'extinction de tout l'empire de la douleur* (138) » (139).

---

(132) La même analyse suit à propos des sensations pénibles, puis des sensations indifférentes. Des unes comme des autres, le sage doit se détacher afin d'échapper à la douleur.

(133) *Samyutta Nikâya* IV, 211.

(134) Autrement dit, ce qui nous attache nous limite, nous emprisonne, nous enchaîne à la roue de la transmigration. Qui s'attache aux biens de ce monde en devient nécessairement l'esclave. Pour atteindre le salut, il faut s'abstraire de tous les vains désirs, renoncer à l'éphémère, au *non-moi*.

(135) *Samyutta Nikâya* III, 35.

(136) La comparaison de la vie individuelle avec une flamme se retrouve fréquemment dans les textes. Le désir est semblable à l'huile qui l'entretient. Vient-il à s'apaiser, la flamme s'éteint, et avec elle toute souffrance.

(137) *Sutta Nipâta*, 1074.

(138) *Cf. supra*, note 136.

(139) *Samyutta Nikâya* II, 86.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Nibbāna

a) *en ce monde.*

Celui qui a parcouru le chemin du détachement absolu, qui a renoncé à tout désir, qui connaît enfin que les objets du monde extérieur et les éléments de son *moi* impermanent ne sont que de fausses apparences, possède une félicité surhumaine : félicité du sage, à qui la vérité est révélée ; félicité du saint, qui a renié jusqu'à sa personnalité illusoire. Félicité intellectuelle, félicité héroïque, et pourtant bonheur humain, puisqu'il consiste avant tout dans l'affranchissement de la douleur.

Le *nibbāna* est défini dans les textes par des caractères négatifs. Un chef des disciples du Buddha, Sāriputta, proclame : « *Le nibbāna est félicité,* le *nibbāna est félicité !* » Et lorsqu'on l'interroge : « *Peut-il y avoir félicité là où il n'y a pas de sensation ?* », il répond : « *La félicité, ami, consiste justement dans l'absence de toute sensation* » (140).

Le sage doit renoncer à la réalité telle que la perçoit son *moi*. Il doit renoncer à ce que Schopenhauer appellera « le monde comme volonté et représentation ». Il doit donc renoncer à ce *moi* lui-même, qui n'est autre qu'un agrégat d'éléments fugitifs, d'images vaines, de sensations entraînant plaisir ou douleur. Enchaîné en soi, captif de ses propres visions, de ses appétits, de ses jugements, l'homme ne peut espérer le vrai bonheur que par la libération absolue du monde phénoménal tout entier, y compris son esprit et son corps. Avec l'absence de désir et d'attachement survient le *nibbāna* qui, dès cette vie, apporte au bouddhiste une paix infinie.

« *Reconnais ce qui te rend malheureux, afin de l'éviter* » : tel est l'impératif de la Doctrine du Buddha. Mais cet impératif peut se réduire à un seul mot : « *Renonce* ». Cet ordre contient à la fois tous les devoirs et toute la sérénité du sage.

« *Pour le salut, la perception et la sensation sont un trouble. Exempts de trouble sont les sages, loin de toute inquiétude sont les sages* » (141).

*
* *

« *Plongés dans la méditation, les hommes inébranlables qui luttent vaillamment et sans relâche atteignent le nibbāna. Eux, les sages, ils obtiennent le gain qui surpasse tous les autres* (142) » (143).

*
* *

(140) *Anguttara Nikâya* IV, 414 et 599.
(141) *Ibid.*, V, 135.
(142) Le *nibbâna* apparaît ici comme un gain, un bien que le sage doit conquérir par la lutte. Ce n'est plus seulement un état négatif, mais une récompense *positive* de ses efforts.
(143) *Dhammapada*, st. 23.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Nibbāna, nibbāna, *disents-ils, ami Sāriputta. Qu'est-ce donc, ami, que le* nibbāna ?

« *L'anéantissement du désir, l'anéantissement de la haine, l'anéantissement de l'égarement : voilà, ô ami, ce qu'on appelle le* nibbāna.

« *Sagesse, Sagesse, disent-ils, ami Sāriputta. Qu'est-ce donc, ami, que la Sagesse ?*

« *L'anéantissement du désir, l'anéantissement de la haine, l'anéantissement de l'égarement : voilà, ô ami, ce qu'on appelle la Sagesse* (144) » (145).

b) *au-delà de l'existence.*

Le *nibbāna* est plus que la suppression de l'ignorance et du désir, plus encore que l'état sans péché ni douleur. Le Bouddhisme en fait un domaine d'au-delà, un refuge suprême pour celui qui a pu se détacher du circuit de la transmigration.

Le *nibbāna* est-il le néant ? Est-ce dans le néant qu'entre le sage à l'heure de sa mort ? Il semble bien plutôt que ce soit un domaine de sérénité, de paix et de béatitude. Pourtant, une question se pose : puisque le Bouddhisme nie l'existence d'un *moi*, d'une personnalité psychologique, puisque, d'après la *pensée – anattā*, le *Je* est dénué de toute réalité, comment concevoir l'immortalité du sage ? Qui donc jouit du *nibbāna ?* Qui donc entre dans le domaine de l'extinction ? Les Textes ne donnent pas de réponse explicite à ce sujet. Le sage disparu n'a plus rien de commun avec ce que nous connaissons. Il ne s'agit plus ici d'*être* ou de *non-être*. Le sage entré dans le domaine du *nibbāna* est indéfinissable. Il a atteint *l'autre rive*, il est devenu le *Tathāgata*, « *Celui-qui-est-arrivé-à-Cela* ». Son mode d'existence est désormais inconcevable à qui n'est pas éclairé et parvenu à la même perfection. Le *nibbāna* est la béatitude absolue.

« *Le corps est brisé, l'imagination est éteinte, les sensations sont toutes évanouies. Les* saṅkhāra *se sont arrêtés. La conscience est entrée dans le repos* » (146).

*
* *

« — *Révérende* (147), *le Tathāgata existe-t-il au-delà de la mort ?*

---

(144) Ainsi, le *nibbâna* en ce monde, le *nibbâna* que le sage peut atteindre dès cette vie, n'est autre chose que l'état de perfection, la Sagesse parfaite.

(145) *Samyutta Nikâya* IV, 251.

(146) *Udâna* VIII, 9.

(147) Le roi Pasenadi, de Kosala, s'adresse ici à une religieuse célèbre pour sa sagesse, la nonne Khemâ.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« — *Le Bienheureux, ô grand roi, n'a pas révélé que le Tathāgata existât au-delà de la mort.*

« — *Ainsi, le Tathāgata n'existe pas au-delà de la mort, ô Révérende ?*

« — *Cela non plus, ô grand roi, le Bienheureux ne l'a pas révélé, que le Tathāgata n'existât pas au-delà de la mort.*

« — *Ainsi, ô Révérende, le Tathāgata existe au-delà de la mort et en même temps n'existe pas ? Ainsi, ô Révérende, le Tathāgata n'existe pas au-delà de la mort ?*

« — *Cela, ô grand roi, le Bienheureux ne l'a pas révélé.*

« — *Et pourquoi, ô Révérende ? Pourquoi le Bienheureux n'a-t-il pas révélé cela ?*

« — *Permets-moi ici, ô grand roi, de te poser à toi-même une question, et réponds-moi ce que tu penses. Dis-moi, grand roi, as-tu vraiment un calculateur ou un maître des monnaies ou un trésorier qui puisse compter le sable du Gange, qui puisse dire : il y a tant de grains de sable, ou tant de centaines ou de milliers, ou de centaines de mille de grains de sable ?*

« — *Je n'en ai point, ô Révérende.*

« — *Ou as-tu un calculateur, un maître des monnaies ou un trésorier qui puisse mesurer l'eau contenue dans le grand Océan, qui puisse dire : il y a là-dedans tant de mesures d'eau, ou tant de centaines ou de milliers, ou de centaines de mille de mesures d'eau ?*

« — *Je n'en ai pas, ô Révérende.*

« — *Et pourquoi ? Le grand Océan est profond, sans mesure, insondable. Il en serait de même, ô roi, si l'on voulait concevoir l'être du Tathāgata d'après les attributs de ses nom-et-corps* (148). *Chez le Tathāgata, ces attributs des nom-et-corps seraient abolis, leur racine serait anéantie, comme un palmier ils seraient déracinés et mis de côté, de telle sorte qu'ils ne pourraient plus se développer de nouveau dans l'avenir. Le Tathāgata, ô grand roi, est affranchi de voir son être mesurable avec les mesures du monde corporel. Il est profond, sans mesure, insondable comme le grand Océan. Que le Tathāgata existe au-delà de la mort, cela n'est pas exact. Que le Tathāgata n'existe pas au-delà de la mort, cela non plus n'est pas exact. Que le Tathāgata à la fois existe et n'existe pas au-delà de la mort, cela non plus n'est pas exact. Que le Tathāgata n'existe ni n'existe pas au-delà de la mort, en vérité cela n'est pas exact* (149) » (150).

*

* *

(148) C'est-à-dire son individualité corporelle et mentale. Dans la suite du dialogue, ce qui est dit ici à propos des nom-et-corps sera répété à propos des quatre autres groupes d'éléments dont se compose l'être humain.

(149) Aucune réponse définitive n'est donnée. Il ne s'agit plus de choisir entre *être* et *non-être*. Celui qui est parvenu à l'*autre rive* a atteint un mode d'existence ineffable. Il a découvert la véritable essence de son *moi*, il est inconcevable à une conscience non délivrée.

(150) *Samyutta Nikâya* IV, 374 et 599.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« *Voici ce que j'ai entendu :*

« *En ce temps-là le Bienheureux demeurait à Savatthi, dans le parc d'Anāthapiṇḍika, et il enseignait la Loi aux disciples, les élevant, les réconfortant par ses discours sur le* Nibbāna. *Et les disciples attentifs écoutaient l'Enseignement et le recueillaient dans leur cœur.*

« *Alors le Bienheureux leur dit ces mots :*

« *Il y a, ô disciples, un plan où n'existent ni terre, ni eau, ni feu, ni air, ni l'infini de l'espace, ni l'infini de la conscience. Ce n'est ni le néant, ni la conscience, ni la non-conscience. Ce n'est ni de ce monde, ni de l'autre monde, ni de l'un et de l'autre, ni du soleil, ni de la lune. Cet état, ô disciples, je ne l'appelle ni venir, ni aller, ni apparaître, ni disparaître. Sans origine, sans évolution, sans arrêt : ceci en vérité est la fin de la souffrance.*

« *Difficile à voir est l'infini, difficile à voir est la vérité. L'attachement est rompu par celui qui sait. Pour celui qui voit, rien ne demeure.*

« *Il y a, ô disciples, un non-né, non-produit, non-créé, non-formé. S'il n'existait pas, ô disciples, un non-né, non-produit, non-créé, non-formé, il n'y aurait pas de délivrance pour ce qui est né, produit, créé, formé. Mais, ô disciples, puisqu'il y a un non-né, non-produit, non-créé, non-formé, alors ce qui est né, produit, créé, formé, peut se libérer.*

« *Pour celui qui s'attache, l'agitation existe. Pour celui qui se libère, l'agitation cesse. L'agitation ayant cessé, le calme s'établit. Le calme étant établi, il n'y a plus d'inclination. L'inclination étant supprimée, il n'y a plus ni apparition ni disparition. Cela étant, il n'y a plus ni mort ni renaissance. Cela étant, il n'y a plus ni ici ni au-delà, ni rien entre l'un et l'autre.*

« *Ceci en vérité est la fin de la souffrance* (151) » (152).

*

* *

« *Lorsque les vagues, les redoutables vagues s'élèvent, où ceux qui sont enveloppés par les eaux, accablés par la vieillesse et la mort, trouvent-ils une île ? Voilà ce que je t'enseigne, ô Kappa.*

« *Là, où il n'y a rien, où ne subsiste aucun attachement, l'île, l'unique : c'est elle que j'appelle le* nibbāna, *la fin de la vieillesse et de la mort* (153) » (154).

Conclusion.

Ici, l'esprit arrive au bord d'un abîme insondable. Le Buddha n'a pas jugé nécessaire d'apporter une réponse à la question de l'au-delà. Mais

---

(151) Le mystérieux domaine de l'au-delà de l'existence terrestre est celui de l'*incréé*. Il suppose un affranchissement de l'être créé, c'est-à-dire de la souffrance où le plonge la création.

(152) *Udâna* VIII, 4, *Pataligama Sutta.*

(153) *Cf. supra*, note 151.

(154) *Sutta Nipâta*, 1093-1094.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le moine qui aspire à la Délivrance possède la certitude de pouvoir l'atteindre par ses propres forces. Il sait que, dès cette vie terrestre, le *nibbāna* lui est promis. Le mystérieux domaine d'outre-mort, il le porte en lui-même, et parvenu à la sagesse, il connaîtra son paradis intérieur. Pourquoi se perdrait-il en vaines spéculations sur l'infini quand, par la méditation et la maîtrise de ses désirs, il peut entrer dans l'au-delà de la sensation, et jouir d'une sérénité absolue ?

Sérénité, tel est le nom du *nibbāna,* qu'il s'agisse de la sagesse en cette vie ou de la paix dans le monde des Eveillés. Sérénité qui n'est pas indifférence : car ce serait une pauvreté que l'indifférence, un vide, un néant. Or le *nibbāna,* loin d'être le néant, représente bien plutôt l'achèvement, la perfection de l'être délivré des apparences du *moi.* Le but est atteint, la vérité est conquise, la victoire sur la souffrance est remportée. Si le but proposé aux hommes par la doctrine bouddhique n'était que le néant, la Doctrine se devrait de leur prêcher le suicide. Mais le *nibbāna,* est la sérénité du vainqueur de soi-même. Il apporte avec lui toute la richesse du renoncement.

Le *nibbāna* est plénitude et paix suprêmes.

d) Quatrième Noble Vérité

La Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la Douleur

L'existence de la douleur en ce monde, l'exposé de la chaîne des causes, les discours sur l'être et le non-être, la définition du *moi* et l'au-delà du *moi,* ont suscité de profondes réflexions, de subtiles analyses. Alors que les trois premières Nobles Vérités concernaient uniquement le *Dhamma,* c'est-à-dire la Loi ou la Doctrine, la Quatrième Vérité enseigne maintenant qu'il est nécessaire d'observer certaines règles de conduite pour parvenir à la Sagesse. Il ne s'agit pas ici de métaphysique, de vérité transcendantale. L'ensemble des pensées qu'exprime le *Vinaya Piṭaka* ou « Corbeille de la Discipline » constitue la morale bouddhique. De religion de la connaissance, le Bouddhisme, dans l'énoncé de la Quatrième Noble Vérité, devient méthode pratique de sagesse, thérapeutique spirituelle.

Mieux que les fables et les paraboles, mieux que les stances poétiques, mieux que les instructions précises sur les règles et les préceptes, l'idéale figure du Buddha fait comprendre ce que les disciples du Maître concevaient sous le nom de morale. Non seulement dans sa dernière existence terrestre, mais au cours de ses vies passées dont le livre des *Jātaka* nous conte les épisodes, le Buddha s'est efforcé sans relâche de réaliser toutes les perfections. Des traits émouvants de compassion, de sacrifice, de renoncement, des actes héroïques de fermeté, sont les meilleurs exemples à proposer aux moines. La sécheresse des exposés de morale s'anime, et

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la pieuse imagination des disciples voit dans la vie du Tathāgata le parfait modèle de la Sagesse en ce monde.

Comme lui, il faut être le Vainqueur. Par ses propres forces, sans l'aide d'aucune puissance divine, il faut atteindre l'achèvement de soi, la plénitude et l'harmonie. Un seul mode de vie doit être considéré comme la véritable vie noble : c'est la vie du moine. Un seul précepte contient tous les autres : c'est *Renonce*.

« *Je ne connais pas de fin à la souffrance, si l'on n'a pas atteint la fin du monde. Je vous le dis en vérité, dans ce corps vivant qui n'est grand que d'une toise, le monde habite et l'origine du monde et la suppression du monde et le chemin qui mène à la suppression du monde* (155) » (156).

L'Octuple Noble Chemin.

« *Imaginez, ô disciples, dans une forêt, sur le penchant d'une montagne, un grand bas-fond et un étang près duquel vit un grand troupeau de bêtes sauvages. Survient un homme qui cherche la perte, la souffrance et le malheur de ces bêtes. Il masque le chemin par lequel on peut passer en toute sécurité, et il ouvre un faux chemin marécageux : alors, ô disciples, le grand troupeau de bêtes sauvages va subir dommage, péril et perte.*

« *Mais si maintenant, ô disciples, un homme survient qui cherche la prospérité, le bien-être et le bonheur du grand troupeau de bêtes sauvages, il ouvre le chemin par lequel on peut passer en toute sécurité, et il supprime le chemin détourné, le sentier marécageux : alors, ô disciples, le grand troupeau de bêtes sauvages va prospérer, croître et augmenter.*

« *C'est une parabole que je vous ai dite, ô disciples ; comprenez-en le sens : le bas-fond et l'étang, ô disciples, ce sont les plaisirs, et le grand troupeau de bêtes sauvages, ô disciples, ce sont les êtres vivants. L'homme, ô disciples, qui cherche sa perte, sa souffrance, son malheur, est Māra le Malin. Le faux chemin, ô disciples, est le faux octuple chemin que l'on désigne ainsi : compréhension fausse, pensée fausse, parole fausse, action fausse, moyens d'existence faux, effort faux, attention fausse, concentration fausse. Le chemin marécageux, ô disciples, est la jouissance et le désir. Le chemin marécageux, ô disciples, est l'ignorance.*

« *Mais l'homme, ô disciples, qui cherche la prospérité, le bien-être, le bonheur du troupeau, celui-là est le Parfait, le Noble, le Suprême Buddha. Le chemin sûr, ô disciples, par lequel on peut passer est l'Octuple Noble Chemin que l'on désigne ainsi : Compréhension juste, Pensée juste, Parole juste, Action juste, Moyens d'existence justes, Effort juste, Attention juste, Concentration juste.*

---

(155) En l'homme seul réside le pouvoir d'atteindre la perfection. La « fin du monde », c'est le détachement absolu des choses de ce monde. La douleur, son origine, son extinction, et les moyens de parvenir à cette extinction, tout est contenu dans l'être intérieur.

(156) *Samyutta Nikâya* 1, 62.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« *Ainsi, ô disciples, par moi a été ouvert le Chemin sûr et bon par lequel on peut passer. Le faux chemin est détruit, le chemin marécageux est supprimé. Tout ce que peut faire, ô disciples, un maître qui cherche le bonheur de ses disciples, qui a pitié d'eux, et compassion pour eux, je l'ai fait pour vous* (157) » (158).

*
* *

« *Qu'est-ce, ô disciples, que la Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la Douleur ? C'est l'Octuple Noble Chemin : la Compréhension juste, la Pensée juste, la Parole juste, l'Action juste, les Moyens d'existence justes, l'Effort juste, l'Attention* (159) *juste, la Concentration juste.*

« *Qu'est-ce que la* Compréhension juste ? *C'est la connaissance de la douleur, de l'origine de la douleur, de la cessation de la douleur et de la voie qui mène à la cessation de la douleur* (160).

« *Qu'est-ce que la* Pensée juste ? *La pensée du renoncement, la pensée de bienveillance, la pensée dirigée vers la bonté.*

« *Qu'est-ce que la* Parole juste ? *Celle qui s'abstient de mentir, de tromper, celle qui n'est ni grossière ni vaine.*

« *Qu'est-ce que* l'Action juste ? *Celle qui s'abstient de détruire la vie, de prendre ce qui n'est pas donné, et de rechercher avec excès les plaisirs des sens.*

« *Qu'est-ce que les* Moyens d'existence justes ? *Un moine appartenant à cet Ordre, un noble disciple, ne fait rien qui puisse nuire à ses frères et gagne sa vie par des moyens honnêtes.*

« *Qu'est-ce que* l'Effort juste ? *Un moine appartenant à cet Ordre s'efforce d'empêcher que des états de conscience mauvais ne s'éveillent en lui. Il s'efforce d'écarter les mauvais états de conscience qui se sont déjà formés en lui. Il s'efforce d'éveiller les bons états de conscience qui ne se sont pas encore produits en lui. Il s'efforce de prolonger les bons états de conscience qui se sont éveillés en lui, afin qu'ils puissent se multiplier, prendre force et développement. Pour cela, il exerce sa volonté, il éveille son énergie, il concentre son esprit* (161).

« *Qu'est-ce que l'*Attention juste ? *Un moine appartenant à cet Ordre observe continuellement son corps de façon à demeurer alerte, maître de lui-même, attentif, ayant surmonté les entraves et les découragements*

---

(157) Le Buddha paraît ici sous l'aspect d'un guide bienveillant dont l'influence consolante réconforte les disciples.

(158) *Majjhima Nikâya* 1, 117, *Dvedhâvitakka Sutta.*

(159) Traduit ailleurs par *mémoire* ou par *vue*. Il s'agit de la faculté d'observation mentale.

(160) La foi n'a d'autre objet que la croyance aux Quatre Nobles Vérités.

(161) L'effort de l'esprit porte sur *quatre* buts ; *a)* empêcher le mal de pénétrer en soi — *b)* s'il s'est déjà produit, le supprimer — *c)* éveiller en soi les bonnes dispositions — *d)* une fois envahi par le bien, s'efforcer de le prolonger et de l'accroître. Les deux premières phases de cet effort sont négatives, tandis que les deux dernières apportent à la conscience la richesse et la pureté.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

habituels en ce monde, et il observe de même ses sensations, ses pensées, ses activités (162).

« *Qu'est-ce que la* Concentration juste ? *Un moine appartenant à cet Ordre, éloigné des appétits sensuels et des idées basses, entre dans le premier* jhāna *où résident l'analyse et la réflexion produites par la solitude, qui donne joie et bonheur. Supprimant l'analyse et la réflexion, il entre dans le second* jhāna *né de la concentration de soi-même, dans lequel l'esprit, plein de joie et de bonheur, libéré de l'analyse et de la réflexion, devient calme, équilibré, sublime. Continuant ainsi, détaché de la joie, il entre dans le troisième* jhāna : *là il demeure en calme contemplation, attentif, maître de lui-même, plein de félicité qui fait dire aux Sages :* « *Heureux celui qui demeure dans la sérénité et l'attention.* » *Continuant encore, détaché du plaisir et de la peine, dépassant le bonheur et la tristesse, il entre et demeure dans le quatrième* jhāna, *épanouissement de la parfaite pureté, de la méditation, de la sérénité, où ni bonheur ni chagrin ne sont plus ressentis* (163).

« *Et ceci, ô disciples, est la Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la suppression de la Douleur* » (164).

*
* *

Devoirs envers le prochain.

Une série de propositions, toutes négatives, exprime ce que le bouddhiste considère comme la conduite de l'homme juste. La droiture est la qualité de celui qui s'abstient, en paroles et en actes, de toute impureté. Les textes décomposent ce précepte en un groupe de cinq règles, la *Quintuple Droiture :*

1° ne tuer aucun être vivant (165).
2° ne pas prendre ce qui ne vous appartient pas,
3° observer la chasteté,
4° s'abstenir de tout mensonge,

---

(162) L'*attention* ou *application* de l'esprit doit se fixer sur quatre objets : *a*) le *corps*, minutieusement observé dans sa constitution intérieure et dans son aspect extérieur — b) les *sensations* agréables, pénibles et indifférentes — c) les *pensés*, ou sensations spirituelles — d) les *activités* ou *phénomènes* du monde extérieur, observées par rapport : 1°) aux cinq empêchements (désir sensuel, violence, paresse, agitation mentale, doute), 2°) aux six domaines des sens, 3°) aux sept facteurs d'éveil (réflexion, vérité, énergie, joie, calme, concentration, sérénité), enfin 4°) aux Quatre Nobles Vérités.

(163) Les quatre *jhâna* représentent les quatre étapes successives de la concentration. Ce sont des dispositions extatiques, dans lesquelles s'éveille la véritable Connaissance. De même que le système de la création et la nature divine se dévoilent aux mystiques chrétiens par l'extase, de même par le *jhâna*, le bouddhiste embrasse les innombrables périodes de la transmigration, les mystères de son *moi*, jusqu'à l'abstraction totale du *nibbâna*.

(164) *Dîgha Nikâya* 22, 11, 311, 529, *Mahâsatipatthâna Sutta*.

(165) Le respect de toute vie s'étend jusqu'au plus infime animal, jusqu'à la plante la plus chétive. C'est ainsi que les moines ne doivent ni boire ni répandre l'eau qui peut contenir la moindre vie animale.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

5° ne pas boire de liqueur enivrante.

A ces défenses s'ajoutèrent peu à peu des explications détaillées, et bientôt les préceptes interdisant certains actes devinrent des ordres d'accomplir le bien et de pratiquer les vertus. Ce qui ne fut tout d'abord que la prescription de la non-violence, se transforma en charité, en compassion, en amour désintéressé. Rien de plus émouvant que cette sympathie universelle, ce sentiment de fraternité à l'égard de tout ce qui vit et souffre. Mais cette pitié, loin d'être une compassion déprimante et douloureuse, est une force bienveillante et sereine. Le rayonnement de la douceur doit améliorer, guérir, en même temps que réconforter.

« *Après le repas, de retour de la quête, je m'en vais à la forêt. J'amoncelle les herbes et les feuilles qui se trouvent là, et sur ce tas je m'assieds, les deux jambes croisées, le corps droit, le visage environné d'une pensée vigilante. Ainsi je demeure tandis que je laisse la force de la bienveillance, dont est pleine ma pensée, s'étendre sur un des quartiers du monde* (166) ; *et de même sur le second, le troisième, le quatrième, en haut, en bas, en travers, en tous sens, en toute plénitude, sur l'univers tout entier, je laisse la force de la bienveillance, dont est pleine ma pensée, vaste, immense, inépuisable, qui ignore la haine, qui ne veut nuire à personne, se répandre autour de moi* (167) » (168).

*
* *

« *Pendant que je vivais sur le penchant d'une montagne, j'attirais à moi lions et tigres par la force de ma bienveillance. Entouré de lions et de tigres, de panthères, d'ours et de buffles, d'antilopes, de gazelles, de cerfs et de sangliers, ainsi je demeurais dans la forêt. Aucun être ne s'effarouchait de moi, et moi je n'avais de crainte d'aucun être. La force de la bienveillance est mon appui : c'est ainsi que je demeure sur le penchant de la montagne* (169) » (170).

*
* *

Dans les *Jātaka*, Livre des Renaissances successives du Buddha, des exemples d'infinie charité sont décrits en un style familier, souple, touchant par sa fraîcheur et sa simplicité. Les animaux y sont doués d'une âme profonde et douce, pénétrée tout entière de la compassion bouddhique. Le pardon des injures, la bienfaisance sans limites, le sacrifice de soi-même pour le bonheur d'autrui, telles sont les vertus illustrées par le Parfait au cours de ses vies antérieures.

---

(166) Le bouddhiste qui éveille en soi l'état de bienveillance, doit projeter cette bonne disposition sur tous les êtres, en suivant l'ordre des quatre points cardinaux.

(167) La force de bienveillance universelle est en quelque sorte un pouvoir magique : celui qui la possède attire à lui les hommes et les animaux. Il les adoucit et les rend meilleurs.

(168) *Anguttara Nikâya* III, 63, 6.

(169) *Cf. supra*, note 167.

(170) *Cariyâ Pitaka* III, 13.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

« *Dans une autre vie, j'étais un jeune lièvre et je vivais dans une forêt, sur le flanc d'une montagne. Je me nourrissais d'herbes et de plantes, de feuilles et de fruits, et je ne faisais de mal à aucun être. Un singe, un chacal, une loutre et moi habitions en commun, et l'on nous voyait ensemble du matin au soir. Moi, je les instruisais de leurs devoirs et je leur enseignais ce qui est bien et ce qui est mal : « Détournez-vous du mal », disais-je, « efforcez-vous au bien ». Voyant une nuit que la lune était dans son plein, je leur annonçai : « Aujourd'hui c'est le jour de l'uposatha. Préparez vos aumônes, afin d'être charitables envers ceux qui en sont dignes. Distribuez vos aumônes selon le mérite, et célébrez ce jour par le jeûne ».*

« — « *Qu'il en soit ainsi !* » *me répondirent-ils. Et chacun selon ses forces et ses moyens prépara des aumônes et chercha qui serait digne de les recevoir. Pour moi, je m'assis, réfléchissant à l'aumône que je pourrais faire. « Si je rencontre quelqu'un qui mérite la charité, que pourrai-je lui donner ? Je n'ai pas de sésame ni de fèves, pas de riz ni de beurre. Je ne me nourris que d'herbe. Il n'est pas possible de donner de l'herbe. Si je rencontre quelqu'un qui mérite la charité et qui me demande aumône de nourriture, je lui ferai le don de moi-même, afin qu'il ne reparte pas d'ici sans avoir rien reçu. » Or Indra connut ma pensée. Sous les traits d'un brahmane, il s'approcha de mon gîte pour m'éprouver et voir quelle aumône je lui ferais. Dès que je l'aperçus, je lui dis avec joie : « Tu fais bien de venir vers moi chercher ta nourriture. Je veux te donner aujourd'hui un noble don, tel qu'il n'en a jamais encore été donné de pareil. Tu pratiques les observances, et il n'est pas dans ta nature de faire du mal à un être vivant. Va, ramasse du bois et allume un feu : je veux m'y rôtir moi-même. Une fois que je serai rôti, tu pourras me manger. » — « Qu'il en soit ainsi », répondit-il. Joyeux, il rassembla du bois, et en fit un grand tas. Au milieu, il mit des charbons, et bientôt le feu flamba. Alors il secoua la poussière qui couvrait ses membres vigoureux et s'assit devant le feu. Quand le gros tas de bois commença à vomir flammes et vapeurs, je m'élançai et me précipitai au milieu du feu. Comme une eau fraîche, pour celui qui s'y plonge, calme le tourment de la chaleur, comme elle le réjouit et le ranime, ainsi ce feu flamboyant, où je me précipitai, calma tous mes tourments, pareil à une eau rafraîchissante. Peau et cuir, chair et nerfs, os, cœur et tendons, tout mon corps avec tous ses membres voilà ce que j'ai donné au brahmane* » (171).

Devoirs envers soi-même.

L'essentiel de la morale bouddhique ne se trouve pas dans les devoirs extérieurs, mais dans la vie personnelle. Le travail « de soi », la maîtrise parfaite de l'énergie mentale, l'acquisition d'une rigoureuse discipline intérieure, sont des actes qui importent plus à la Délivrance que l'aumône ou le pardon des injures. Alors que la *droiture* était la qualité maîtresse de l'homme en rapport avec ses semblables, la *méditation* et la *sagesse* représentent deux degrés supérieurs dans la voie du salut.

La métaphysique n'a pu définir l'*ego*, ou plutôt le Maître n'a pas jugé nécessaire de donner une réponse aux inlassables spéculations sur

(171) *Cariyâ Pitaka* I, 10. *Cf. Jâtaka*, 316.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cette entité indécise. Mais l'*ego* devient, sur le plan de la morale, l'objet le plus digne de toute recherche, en même temps que l'acteur principal dans l'accomplissement de la perfection. C'est du *dedans* seul que doit naître la Sagesse. Infatigablement, le sage doit maîtriser ses sens, contrôler ses pensées, tenir en bride sa volonté. La *vigilance* ou attention est la première vertu bouddhique.

« *Pas à pas, pièce par pièce, heure après heure, celui qui est sage doit purifier son* moi *de toute impureté, comme un orfèvre épure l'argent* » (172).

*
* *

« *Par ton* moi *aiguillonne ton* moi ; *par ton* moi *recherche ton* moi. *Ainsi gardant bien ton* moi *avec vigilance, tu vivras, ô moine, dans la félicité. Car le* moi *est le rempart du* moi, *le* moi *est le recours du* moi. *Aussi, tiens ton* moi *en bride comme le marchand fait d'un noble coursier* » (173).

*
* *

« *Comme quelqu'un qui ne porte pas de chaussures marche sur un sol épineux, plein de précaution et de vigilance, qu'ainsi le sage chemine à travers le bourg* » (174).

*
* *

« *Tout ce qu'on est résulte de l'esprit, a pour essence l'esprit, est formé de l'esprit. Si quelqu'un parle ou agit avec un esprit mauvais, la douleur le suit comme la roue suit le pied de la bête attelée. Tout ce qu'on est surgit de l'esprit, a pour essence l'esprit, est formé de l'esprit. Si quelqu'un parle ou agit avec un esprit pur, la joie le suit, comme son ombre qui jamais ne le quitte* (175) » (176).

*
* *

« *Il n'y a pas méditation, là où il n'y a pas sagesse. Il n'y a pas sagesse, là où il n'y a pas méditation. Celui en qui habitent méditation et sagesse, celui-là en vérité est proche du* nibbāna (177) ».

---

(172) *Dhammapada*, st. 239.

(173) Ibid. st. 379.

(174) *Theragâthâ*, 946.

(175) Autrement dit, c'est l'intention qui décide de la valeur de nos actes et de nos paroles.

(176) *Dhammapada*, st. 1-2.

(177) *Dhammapada*, st. 372.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

« *De même que le paon, oiseau à la gorge bleue, ne peut égaler le vol puissant du cygne, de même un laïc ne devient jamais l'égal du moine mendiant, du sage qui pratique la méditation dans le calme de la forêt* (178) » (179).

*
* *

« *Il y a cinq facultés, ô moines, et quelles sont ces cinq facultés ? La faculté de la* Foi, *la faculté de l'*Energie, *la faculté de l'*Attention, *la faculté de la* Concentration, *la faculté de la* Connaissance.

« *Et qu'est-ce, ô moines, que la faculté de la* Foi ? *Le noble disciple, ô moines, est plein de foi, qui exprime sa confiance dans l'esprit éclairé du Tathāgata, en disant :* « *C'est le Seigneur, le Parfait, l'Eveillé, doué de science et de vertu, le Bienheureux qui connaît le monde, le Guide suprême des hommes, l'Instructeur des dieux et des hommes. C'est lui le Buddha, c'est lui le Maître.*

« *Voilà, ô moines, ce qui est appelé la faculté de la* Foi (180).

« *Et qu'est-ce, ô moines, que la faculté de l'*Energie ? *Un noble disciple, ô moines, exerce l'énergie en écartant les mauvaises pensées et en multipliant les bonnes. Il est inébranlable, il avance avec fermeté, sans se dérober à l'effort des bonnes pensées.*

« *Voilà, ô moines, ce qui est appelé la faculté de l'Energie* (181).

« *Et qu'est-ce, ô moines, que la faculté de l'*Attention ? *Un noble disciple, ô moines, est attentif, d'une force infinie d'attention et de mémoire, qui se souvient et peut rappeler à son esprit ce qui a été accompli ou dit il y a très longtemps.*

« *Voilà, ô moines, ce qui est appelé la faculté de l'*Attention (182).

« *Et qu'est-ce, ô moines, que la faculté de la* Concentration ? *Un noble disciple, ô moines, qui choisit comme objet de pensée le renoncement, acquiert la concentration de l'esprit sur un point unique.*

« *Voilà, ô moines, ce qui est appelé la faculté de la* Concentration (183).

« *Et qu'est-ce, ô moines, que la faculté de la* Connaissance ? *Le noble disciple, ô moines, qui a pleinement acquis la Connaissance, est doué du*

---

(178) La *solitude* et le *calme* sont nécessaires à la méditation. C'est pourquoi le moine errant qui vit solitaire, retiré le plus souvent au fond des forêts, a une supériorité incontestable sur tout laïc, fût-il le mieux disposé à acquérir la Sagesse.

(179) *Sutta Nipâta*, 221.

(180) Nous avons vu ailleurs que la *foi* consiste surtout dans la croyance aux Quatre Nobles Vérités. Dans un sens plus large, elle est non seulement l'adhésion à la Doctrine, mais la vénération pour le Maître.

(181) L'*Energie* s'exerce sur les pensées, qu'elle doit infatigablement contrôler, écartant les mauvaises, suscitant et accroissant les bonnes.

(182) L'*Attention* est pris ici dans le sens de *mémoire*. Le sage doit exercer sa mémoire, comme il doit développer toutes ses facultés mentales.

(183) La *Concentration* d'esprit est une pratique essentielle de la thérapeutique bouddhique. Le bouddhiste doit s'entraîner à fixer sa pensée sur un seul point, dans l'absolu détachement de tout ce qui l'environne.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

plus haut savoir. Il connaît l'origine et la disparition des choses, il possède la Connaissance la plus élevée, celle qui ouvre le chemin menant à la suppression de la Douleur.

« *Voilà, ô moines, ce qui est appelé la faculté de la Connaissance.*
« *Telles sont, ô moines, les cinq facultés* (184) » (185).

IV. — CONCLUSION

Passé par les quatre degrés de la concentration, maître de lui, illuminé de la vraie science, pénétré de compassion pour tout l'univers, le saint du Bouddhisme a mérité l'absolue sérénité des Parfaits. Par la concentration intense de son intelligence et de sa sensibilité, il a réalisé en lui l'harmonie totale, il a dégagé le véritable *moi* de ses apparences mensongères. Pur comme le diamant, éloigné des extrêmes, en accord avec le Vrai, le Sublime, l'Absolu, il s'égale à son Maître et devient à son tour, degré par degré, à force d'énergie et de hauteur, un Eveillé, c'est-à-dire un *buddha*. Tous les êtres doivent atteindre le *nibbāna*, tous possèdent en eux-mêmes le secret de leur délivrance.

« *Celui dont les sens sont en repos, comme des chevaux bien domptés par celui qui les mène, celui qui a dépouillé tout orgueil, qui est affranchi de toute impureté, celui qui s'est ainsi accompli, les dieux mêmes lui portent envie* » (186).

*
* *

« *Le moine qui demeure en un endroit solitaire, dont l'âme rayonne de paix, goûte une félicité surhumaine, contemplant face à face la Vérité* » (187).

*
* *

« *Dans les mondes, tous les êtres dépouilleront un jour l'existence corporelle, de même qu'aujourd'hui le Buddha, le Prince de la Victoire, le Suprême Maître de tout, le Puissant, le Parfait, est entré dans le* nibbāna » (188).

---

(184) Celui qui s'est rendu maître des cinq facultés a atteint la Sagesse. Croyant à la Doctrine juste, vénérant le Parfait, doué de l'énergie mentale nécessaire pour se dompter lui-même à tout instant, capable de garder en sa mémoire les souvenirs les plus lointains, et de fixer son esprit sur un seul objet, comme il le veut et quand il le veut, enfin reconnaissant par ses propres facultés spirituelles la vérité sur la douleur, ses causes et sa destruction, le sage peut recevoir le suprême éveil, et avoir ainsi accès au domaine du *nibbâna*.

(185) *Samyutta Nikâya* V, 4, 10.

(186) *Dhammapada*, st. 94.

(187) *Ibid.*, st. 373.

(188) *Mahâparinibbâna Sutta*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TETSUGEN

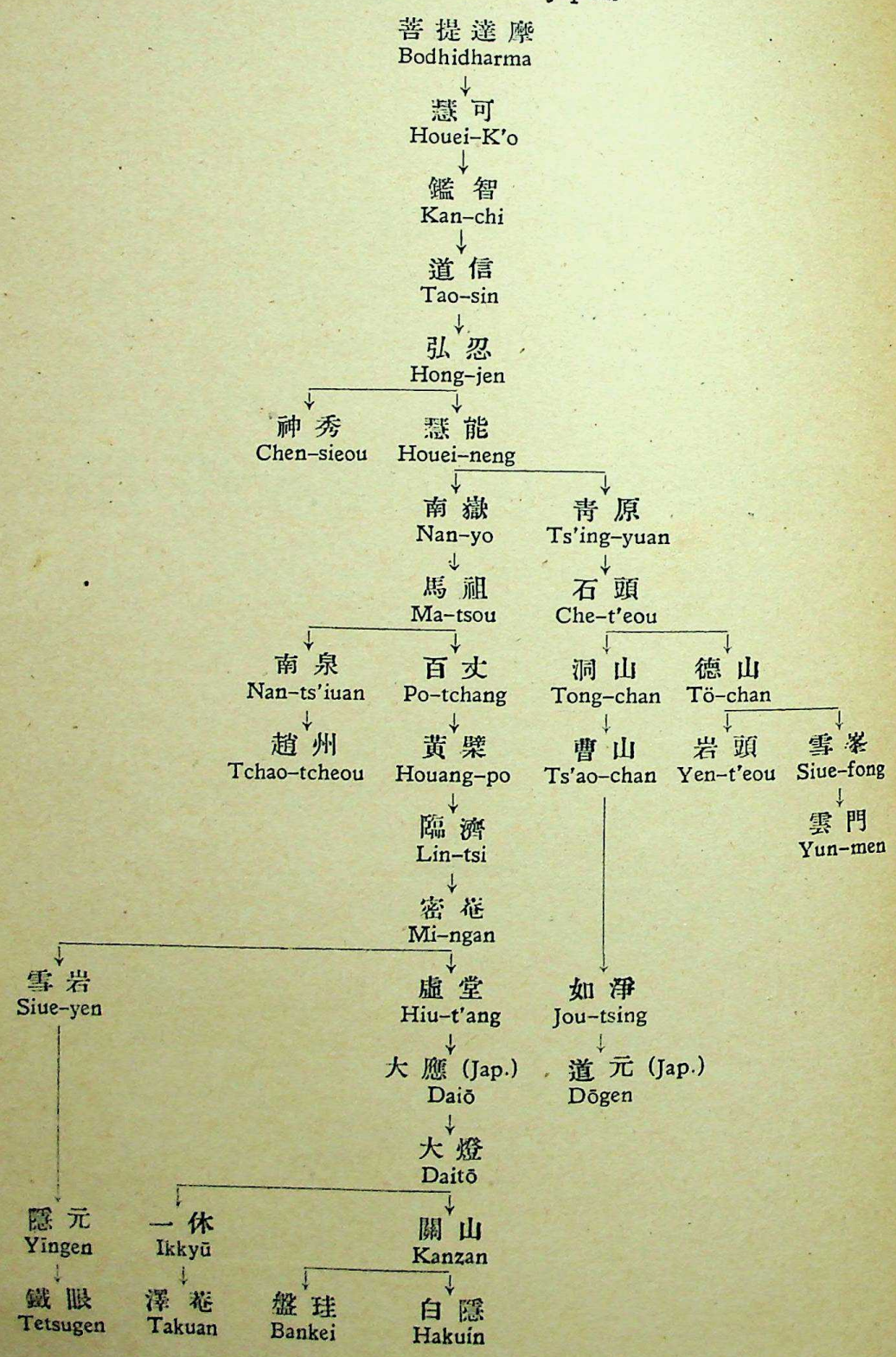
SERMON SUR LE BOUDDHISME ZEN

鐵眼禪師假字法語

Traduit et annoté
par
Masumi SHIBATA

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

SUCCESSION CHRONOLOGIQUE DES MAITRES DU ZEN
en Chine et au Japon



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INTRODUCTION

Examinons la position géographique du Japon : situé près de la côte orientale de l'Asie, il se compose de petites îles dans l'Océan Pacifique. C'est en raison de cette situation que le Japon est devenu le conservatoire de la civilisation orientale. En effet, il est certaines traditions spirituelles qui sont aujourd'hui mortes en Inde ou en Chine, bien que ces deux pays en aient été le berceau ; par bonheur quelques-unes d'entre elles ont été préservées au Japon. Le Zen est un de ces héritages. Sans aucun doute, le Zen a son origine dans l'esprit hindou. Mais celui-ci est trop métaphysicien, il se plaît dans l'« au-delà », hors du présent. Au contraire, l'esprit chinois est pratique, il se tient dans l'« en-deçà », expérimental et terrestre. Avec un tel caractère, le Chinois a créé, d'une façon originale, le Ch'an en unifiant la doctrine de l'Illumination de l'Hindou, le Taoïsme et le Confucianisme. L'originalité du Zen japonais consiste, je crois, en une combinaison du Zen primitif avec l'art de la Cérémonie du Thé, de l'arrangement des fleurs, des jardins philosophiques, du tir à l'arc, de l'architecture, de la peinture à l'encre de Chine, de la calligraphie, de la poésie, de l'escrime, du judo, etc. Par ce moyen, le Zen s'est répandu au Japon dans le peuple. Sans doute la Cérémonie du Thé existait jadis en Chine, mais elle ne s'y est pas développée, sous une forme artistique, comme au Japon. Pour les Chinois qui voulaient méditer et pratiquer le Ch'an, il n'existait pas d'autre possibilité que de fréquenter un temple ch'an ou de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

devenir moine ch'an. Ainsi, en Chine, ceux qui comprenaient l'esprit du Ch'an ne formaient qu'une minorité. Au contraire, le peuple nippon, de par son génie, pouvait plus ou moins comprendre l'esprit du Zen en pratiquant l'un des arts que nous venons de citer, sans avoir besoin d'aller spécialement méditer dans un monastère. C'est pourquoi le Zen est encore vivant au Japon. Si l'on prend pour exemple la Cérémonie du Thé, nous remarquons qu'elle repose sur quatre principes spirituels : l'harmonie 和, la piété 敬, la pureté 清 et la tranquillité 寂. Et dernier principe, la tranquillité y constitue, comme dans le Zen, le fondement des trois autres principes spirituels. Celui qui participe à la Cérémonie du Thé doit conserver intimement la tranquillité profonde, ce qui est conforme à l'attitude spirituelle du Zen qui veut « *n'avoir aucune aspiration au fond du cœur* ». La salle de la Cérémonie du Thé est isolée du monde par le jardin philosophique et par des murs bâtis avec goût, ce qui est conforme à l'esprit du Zen qui veut « *anéantir les conditions extérieures* ». Quant à la relation intime qui existe entre le Zen et le tir à l'arc ou l'escrime, M. E. Herrigel en a fourni la preuve dans son ouvrage *Le Zen dans l'art chevaleresque du Tir à l'Arc*. Nous n'y reviendrons donc pas.

Le caractère de chacun de ces trois pays : Inde, Chine, Japon, apparaît dans le *Sermon*, dont nous donnons ci-après la première traduction en français. Celui de l'Hindou est dramatique, imaginaire et surnaturel ; celui du Chinois quotidien, sobre et concret. Je crois qu'on peut aisément l'affirmer en comparant le *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (1) (« Lotus de la Bonne Loi »), que l'on a appelé le roi des *Sūtra*, avec le *Lin-tsi-lou* 臨濟錄 (2) (*Rinzaïroku*, Entretiens de Lin-tsi) qui est le livre fondamental de l'école du Zen actuel. Dans son *Sermon*, le Japonais a synthétisé, d'après son expérience immédiate du Zen, l'ascèse ch'an chinoise. C'est ainsi que Dōgen 道元 a exprimé sa pensée et défini sa pratique du Zen par : « *Ne vous efforcez qu'à l'accroupissement* » 只管打坐, Takuan 澤庵 par « *l'Impassible Compréhension* » 不動智, Hakuin 白隱 par « *le son d'une seule main* » 隻手音聲 et Bankei 盤圭 par « *la non-naissance* » 不生. Ces expressions sont les cristallisations des recherches de toute leur vie ; elles ont une profondeur infinie. Quoique leur expérience soient une et semblable, l'expression qu'ils en donnent est diverse selon les problèmes qu'ils se posaient au commencement de leurs recherches, leur processus d'approfondissement de la Doctrine ou les méthodes religieuses utilisées pour diriger leurs disciples. Le *Sermon* de Tetsugen 鐵眼 est fondé, lui aussi, sur l'expérience immédiate, comme tous les autres Sermons japonais sur le Zen. Mais ce *Sermon* ne se borne pas, comme ceux de Hakuin, à la seule description d'une ascèse. *Il comporte aussi l'explication théorique du Bouddhisme Zen*, d'où son essentielle importance. Contrairement aux exposés généraux sur le Bouddhisme, tel qu'il est représenté dans le monde, ce texte unit pour la première fois intimement la théorie à la pratique : l'auteur en effet indique le cheminement et montre l'abîme qui menace le pratiquant.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

D'abord, par la méditation Zen, on parvient à l'état sans réflexion et sans pensée : celui où le cœur est parfaitement purifié et communie avec la nature. On l'appelle « *Unifier tout en Un* » 打成一片, « *La situation d'une seule couleur* » 一色邊, etc. La fameuse strophe de Chen-sieou 神秀 (Jinshū), fondateur de l'école du Nord, définit ainsi cet état :

身是菩提樹
心如明鏡台
常常勤拂拭
毋使染塵埃

Notre corps est l'arbre de l'Eveil,
Notre esprit est comme un miroir clair.
Efforcez-vous de le polir toujours
Sans laisser la poussière se déposer sur lui.

Mais cet état n'est pas le véritable aboutissement de l'expérience Zen, quoiqu'au point de vue du processus, il convienne d'y passer. C'est pourquoi le cinquième patriarche Hong-jen 弘忍 (Gunin) en a fait la réserve suivante : « *Si l'on pratique le Zen par la méthode indiquée dans cette strophe, on ne peut pas se mal conduire* ». Ce qui signifie que ce n'est qu'une étape, à laquelle on ne doit pas s'arrêter. Houei-neng 慧能 (Yeno), à qui Hong-jen transmit la robe de sa charge, composa la strophe suivante qui prolonge la pensée précédente :

菩提本無樹
明鏡亦非台
本來無一物
何處染塵埃

Originellement l'Eveil n'a pas d'arbre,
Là n'existe aucun miroir clair.
Je suis dès l'origine l'Absence absolue.
Où la poussière pourrait-elle se déposer ?

Alors que chez Chen-sieou, bien que sans tache, le miroir existe encore, chez Houei-neng qui atteint au fond sans fond, le miroir n'est plus. Nombre de *kōan* se réfèrent à ces deux attitudes et quelques-uns sont cités dans le *Sermon* de Tetsugen. En voici un autre : « *Une masse de fleurs de Nan-ts'iuan* 南泉 » (Nansen).

Le préfet Lou-yuan 陸亘 (Rikkō), s'entretenant avec Nan-ts'iuan lui dit : « *Maître Tchao* 肇 (Jō) *disait que le ciel, la terre et moi sommes la même racine et que toutes choses et moi formons un seul corps. Combien magnifique est ce mot !* » Alors Nan-ts'iuan, montrant du doigt une masse de fleurs dans le jardin : « *Tout le monde voit cette masse de fleurs comme dans un rêve.* »

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

S'identifier avec la nature n'est pas la fin du Zen, mais une étape : il reste encore au sujet à éliminer le miroir. Car « *ce n'est pas dans le miroir qu'il faut voir la terre et le fleuve* », c'est-à-dire le véritable aspect de la nature.

Henri Bergson, lui aussi, distingue deux phases dans le mysticisme chrétien (*Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 243-246). La première étape consiste en l'union avec Dieu par la pensée et par le sentiment : « *Plus de distance entre la pensée et l'objet de la pensée* ». « *Plus de séparation radicale entre ce qui aime et ce qui est aimé : Dieu est présent et la joie est sans bornes* ». Que de similitudes entre cette première étape et la situation de Chan-sieou et du préfet Lou-yuan ! (Chen-sieou : « *Notre corps est l'arbre de l'Eveil.* » — Bergson : « *Dieu est présent* » — Lou-yuan : « *L'univers et moi formons un seul corps* » — Bergson : « *L'union avec Dieu* »). Mais Bergson abolit cette étape comme le fait le Zen. Car, « *si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors ; c'est la volonté* ». Il faut replacer le vouloir lui-même en Dieu. Ainsi l'âme mystique, qui était unifiée avec Dieu par la contemplation, arrive à l'union totale avec Dieu par la volonté : « *Maintenant c'est Dieu qui agit par l'âme, en âme* ».

Mais dans cette deuxième étape décrite par Bergson, Dieu est toujours là. Eckhart dit : « *La volonté, en effet, ne prend Dieu que sous le couvert de la bonté* ». « *La bonté est un vêtement sous lequel Dieu est caché, et ce n'est que sous ce vêtement de la bonté que la volonté prend Dieu* ». « *Le suprême renoncement, pour l'homme, c'est de renoncer à Dieu pour l'amour de Dieu* ». « *Dans la pure Déité il n'y a absolument plus aucune activité* ». Or, dans le Zen, il s'agit de l'Absence Absolue. Les maîtres du Zen disent : « *Tuez le Buddha et tuez les Patriarches !* » Ainsi émerge la deuxième étape du Zen, surpassant la deuxième étape de Bergson. Sur ce point la pensée d'Eckhart est la plus proche du Zen. Elle est le tremplin du théisme chrétien à l'athéisme bouddhique. Mais Eckhart n'a pas trouvé la méthode pratique pour arriver au point final. Là est la grande différence entre le mysticisme européen et le Zen. La méthode pratique du Zen est double : la méditation assise et le *kōan*. L'accroupissement immobile est utile pour effacer la relativité de temps et d'espace. Le Zéniste du Japon d'aujourd'hui médite encore les *kōan*. On pense que les *kōan* sont des énigmes, alors qu'ils n'en sont pas. Au contraire, ils sont indispensables pour approfondir la pratique du Zen et éviter de tomber dans l'ornière. Nous pensons que l'on comprendra bien le sens important des *kōan* dans ce *Sermon*. Sans doute sont-ils appliqués en de nombreuses occasions, mais Tetsugen en indique l'exemple le plus caractéristique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TROIS MAITRES DU ZEN :

DŌGEN, HAKUIN ET TETSUGEN

Trois écoles du Zen chinois ont été, au cours des siècles, introduites au Japon : Lin-tsi 臨濟 (*Rinzaï*), Ts'ao-t'ong 曹洞 (*Sōtō*) *et* Houang-po 黄檗 (*Ōbaku*). *Cette triple différenciation n'a pas été due à la différence des doctrines, mais à la dissemblance des caractères personnels de leurs fondateurs. Tetsugen appartenait à l'école Ōbaku. Pour montrer nettement la place qu'il occupe dans l'histoire du Zen japonais, nous allons le mettre en parallèle avec chacun des représentants des écoles Sōtō et Rinzaï, Dōgen et Hakuin. Ainsi, les lecteurs verront mieux ce qui caractérise le* Sermon *de Tetsugen.*

Dōgen (1200-1253) *est le fondateur de l'école Sōtō du Zen japonais ; il est le plus grand, le plus profond philosophe parmi les Zénistes chinois et japonais.*

A treize ans, il quitta le monde et se convertit au Bouddhisme. La cause directe en fut la mort de sa mère lorsqu'il avait huit ans ; son père était mort depuis six années déjà. Voir l'instabilité de la vie est le point de départ de la méditation du bouddhiste à la recherche de la Voie, et comme nous le dit le Sermon *de Tetsugen :* « Ne serait-il pas stupide et misérable de prendre ces vils ossements blanchis pour mon corps et, conduit par ce crâne, de ne commettre que des actions dignes de l'enfer ? »

A dix-huit ans, Dōgen commença l'étude du Zen pour résoudre le problème qui avait surgi au cours de sa longue étude du Bouddhisme. Celui-ci insiste sur le fait que tous les hommes ont foncièrement la nature-de-buddha. S'il en est ainsi, se demanda le philosophe, pourquoi beaucoup de ceux qui nous ont précédés ont-ils pratiqué le Bouddhisme pour devenir buddha ? Cette importante question est également traitée dans le Sermon *de Tetsugen, sous un autre aspect :* « Pourquoi le pur Substantiel des origines se révèle-t-il soudain comme le fait la nature sous nos yeux ?»

A vingt-quatre ans, Dōgen partit pour la Chine. C'était l'époque des Song. Un jour, un vieux moine vint sur un bateau marchand pour acheter des champignons. Il était cuisinier dans un monastère Zen. Dōgen lui demanda de rester sur le bateau pendant quelque temps pour s'entretenir avec lui sur

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le Zen. Mais ce vieux moine lui répondit : « Je ne le peux car il me faut m'occuper du repas de demain ». — « Dans votre monastère, *lui dit Dōgen,* il y aura bien quelqu'un qui s'occupera de la cuisine pendant votre absence. » — « La cuisine est mon étude, *rétorqua le moine.* Pourquoi devrais-je l'abandonner à autrui ? » *Cependant, Dōgen n'avait pas bien compris cette réponse profonde. Aussi insista-t-il :* — « La cuisine, dites-vous, est votre étude ? Mais pourquoi ne pas vous absorber plutôt dans la méditation assise ou dans les livres sacrés, et délaisser les travaux domestiques ? » *Le vieux moine se prit à rire :* « Ah ! jeune étudiant étranger, il est regrettable que vous ne compreniez pas l'essence même de l'étude ! » *Plus tard, Dōgen devait comprendre le sens véritable de cette réponse, qui forme le caractère original de son école qui attache plus d'importance à la minutie de la pratique quotidienne qu'à l'Illumination.*

A quarante-huit ans, son disciple Genmyo lui apporta fièrement un jour la nouvelle que le shōgun *(gouverneur) avait fait une offrande de terre à son monastère. Sitôt qu'il l'eût entendu, Dōgen lui retira sa robe de moine et l'expulsa du monastère. De plus, il fit découper le plancher sur lequel Genmyo s'asseyait tous les jours dans la salle de méditation, puis creuser profondément le sol au-dessous et jeter au loin le tout. Dōgen disait toujours :* « L'attachement à la réputation est pire que de commettre ce qui est défendu. Aller contre ce qui est défendu est le mal d'un moment ; l'attachement à la réputation est la maladie de toute la vie. »

Cette attitude est semblable à celle de Bodhidharma qui répondit : « Aucun mérite ! » *à l'empereur qui l'avait mandé auprès de lui pour lui demander :* « Depuis le début de mon règne j'ai construit tant de temples et aidé tant de moines ; quel mérite ai-je ? »

Hakuin (1685-1768) *sut parfaire la méthode qui consiste dans l'exercice du* kōan. *Tous les maîtres contemporains appartenant à l'école* Lin-tsi (*Rinzaï*) *au Japon s'appuient encore sur cette méthode. La caractéristique principale de cette école est le graduel approfondissement de l'Illumination à l'aide des* kōan. *Citons, entre autres, sa fameuse mention de la première Illumination :* « Je portais le Néant (3) jour et nuit, et ne me reposais jamais, même un instant. Je ne craignais qu'une chose : de ne pouvoir être pur, sans tache et « unifié en un ». Et surtout je craignais de ne pouvoir « être un » constamment, pendant l'éveil ou le sommeil. A vingt-quatre ans, au printemps, je me débattais dans la souffrance au monastère de Yegan, à Echigo. Je ne dormais ni jour ni nuit, oubliais à la fois de manger et de me reposer, quand, tout à coup, il se fit en moi une intense concentration de doutes. Je percevais une sensation d'extrême transparence, comme si j'étais gelé à mort dans des couches de glace qui se seraient étendues sur des milliers de kilomètres. Je ne pouvais ni avancer ni me retirer. J'étais comme un être privé d'intelligence, et rien n'existait plus pour moi que le problème posé :

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

« Néant ! ». Bien que j'assistasse aux sermons du maître, il me semblait que j'écoutais des discussions se tenant dans une salle extérieure et très lointaine, ou encore que je les écoutais dans les airs. Plusieurs jours passèrent ; j'étais toujours dans cet état, lorsqu'un soir, la cloche vibrante d'un temple renversa tout mon état mental. Ce fut comme le fracas d'un bloc de glace ou la chute d'une tour de jade. Quand je m'éveillai, j'étais moi-même le précepteur Yen-t'eou 岩頭 (828-887) et, malgré les périodes de temps écoulées, celui-ci était toujours le même. Mes doutes antérieurs fondirent jusqu'au dernier comme de la glace. Je m'écriai à haute voix : « Quelle merveille ! quelle merveille ! Il n'y a plus ni naissance ni mort dont je doive me délivrer ! il n'y a plus aucun Eveil (*bodhi*) à poursuivre ! Tous les *kōan* compliqués, traditionnels, au nombre de mille et sept cents, ne sont plus dignes de soucis ! »

Tetsugen naquit le 1re *janvier* 1630 *en Kyushu, au Japon. A treize ans il se fit moine et à vingt-six il rencontra Yīngen* 隱元 *qui était venu de Chine. Celui-ci transmettait la Loi à Mokuan* 木菴 *et il reçut de lui le certificat de Maître du Zen.*

Tetsugen édita au Japon, pour la première fois, la collection complète des livres bouddhiques, ce qui le fit admirer et vénérer. On disait de lui : « Tetsugen, au cours de sa vie antérieure, a fait le vœu de publier le *Tripiṭaka;* il n'est revenu en ce monde que pour accomplir ce vœu. » *Afin de rassembler les fonds nécessaires à la publication de cette collection, qui allait compter* 6956 *volumes, il pérégrina dans toutes les provinces du Japon. L'extrait du* Sermon *qu'on lira plus loin fut prononcé au cours de ces pèlerinages et adressé à des personnes qui avaient l'intention de pratiquer le Zen.*

Pendant la famine de 1682, *il atténua bien des souffrances parmi le peuple, qui le surnomma* « le Bodhisattva sauvant le monde ». *Dans une de ses lettres, il précise :* « Je faisais l'aumône à deux mille le 13, à six mille le 14, à dix mille le 15 et presque à vingt mille récemment. Si je cessais de leur faire l'aumône, ils mourraient tous de faim. Dussé-je vendre mon temple et me hacher les doigts, je ne renoncerai pas à ces aumônes. » *Mais le* 29 *du même mois (février) il tombait malade et mourait le* 22 *mars à cinquante-trois ans. Sa maladie fut attribuée à une infection contractée au chevet de ses pauvres ; quatre ou cinq de ses disciples moururent du même mal.*

En raison des pèlerinages incessants pour rassembler des fonds, Tetsugen n'eut guère le temps d'écrire. Outre le Sermon, *il n'a laissé que quelques lettres et des poèmes. En voici un, très intéressant, qui tente de décrire l'Eveil du Buddha.*

ŚĀKYA

Tous les phénomènes de l'univers, transformés, sont des yeux.
La terre et le ciel manifestent la Lumière foncière.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si l'on s'éloigne instantanément et à jamais de la dualité du voyant et
[du vu,
Le monde des dharma sans limite est le Diamant.

Alors que la pensée zéniste de Dōgen et de Hakuin reflète leurs caractères personnels et que leurs expressions sont bien japonisées, le Sermon *de Tetsugen utilise les expressions traditionnelles du Bouddhisme indien, ce qui rend plus aisé l'abord du Zen à l'Européen. Quelques-uns vont jusqu'à dire que le Zen n'est pas bouddhique ; ils verront au contraire, par le* Sermon *de Tetsugen, que le Zen est fondé sur les principes essentiels du Bouddhisme. C'est pourquoi j'ai d'abord traduit Tetsugen pour l'Occident* *.

M. S.

---

* Cette traduction a été revue par Monsieur G. Renondeau, grand bouddhologue et éminent japonisant. Sans ses conseils éclairés et son aide avisée ce texte n'aurait pu paraître sous sa forme présente. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

Je remercie également bien vivement mon professeur, Monsieur Paul Demiéville, pour son enseignement très précieux de la terminologie bouddhique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sermon sur le Bouddhisme Zen

(Extrait)

Les buddha, qui connaissent les dharma fantasmagoriques, font de la naissance et de la mort, qui ne sont que rêves et phantasmes, le nirvāṇa ; ainsi, abolissant les souffrances des formations mentales, ils s'élèvent à la joie éternelle. Comment font-ils, des souffrances causées par les formations de la production et de la destruction, la joie éternelle du nirvāṇa ? Ils y parviennent naturellement. Les buddha savent simplement que les vicissitudes de tous les dharma, que la loi de la naissance et de la mort, sont entièrement rêves et phantasmes. C'est pourquoi le *Sūtra de l'Eveil complet* 円覺經 (4) déclare : « *Aussitôt qu'on a reconnu qu'ils étaient des phantasmes, immédiatement on se dégage d'eux. Il n'existe pas de moyens artificiels pour cela. Se dégager des phantasmes, c'est justement parvenir à l'Eveil. Il n'existe pas non plus de voie progressive pour atteindre ce dernier.* » La raison en est la suivante. Tous les dharma des trois mondes sont déjà des phantasmes et les phantasmes ne se produisaient pas à l'origine. Les dharma n'étant pas produits, quand pourraient-ils se détruire ? Puisqu'ils ne participent ni à la production, ni à la destruction, ni à la transmigration, comment ne sont-ils pas le Nirvāṇa sans production ni destruction ? Etant le Substantiel sans production ni destruction, comment connaîtraient-ils le bien ou le mal, les profits ou les pertes ? Puisqu'il n'existe originellement ni naissance ni mort, le mot « nirvāṇa » est un nom provisoire. Puisqu'il n'existe ni naissance ni mort, ni nirvāṇa, les passions et l'Eveil ne sont pas distincts et les êtres vivants et les buddha ne le sont pas non plus. L'inquiétude de la naissance et de la mort est cause de passions. S'il n'existe pas de passions, il n'existe pas non plus d'Eveil. S'il n'existe ni passions, ni naissance, ni mort, qui doit-on appeler êtres vivants ? Les buddha sont des êtres vivants qui ont réalisé l'Illumination. Or, à l'origine, il n'y avait pas d'êtres vivants ; en réalisant l'illumination maintenant ils ne deviennent pas des buddha. Il en résulte que l'illumination consiste à découvrir avec certitude l'état originel des hommes qui, alors, ne s'égaraient pas. C'est en ce sens que le *Sūtra de l'Eveil complet* déclare : « *Je sais pour la*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

première fois que les êtres vivants sont originellement buddha ». Parce que les êtres vivants n'étaient pas à l'origine, ils ne doivent pas non plus êtres appelés buddha ; néanmoins on se sert du mot buddha pour insister sur le fait qu'ils n'étaient pas égarés à l'origine. Donc, bien que je déclare qu'il n'existe ni naissance, ni mort, ni nirvāṇa, cela ne signifie pas que le Substantiel de l'illumination merveilleuse, qui reste impénétrable à l'ignorant, n'existe pas. C'est ce que le *Laṅkāvatāra Sūtra* (5), par exemple, définit ainsi : « *Comme la nature du cheval qui n'est pas celle de la vache ; comme la nature de la vache qui n'est pas celle du cheval* ». Le sens de cette phrase est le suivant : quoique, par exemple, on nie la nature de la vache, cela ne veut pas dire que la nature du cheval n'existe pas et quoique l'on nie la nature du cheval, cela ne veut pas dire que la nature et le Substantiel de la vache n'existent pas. C'est ainsi que lorsque je nie tout à la fois la naissance et la mort et le nirvāṇa, les passions et l'Eveil, les êtres vivants et les buddha, c'est tout à fait la même chose que quand je nie la vache. Ainsi, bien que je nie la vache (ou la naissance, la mort et le nirvāṇa), cela ne signifie pas que la nature et le Substantiel du cheval (ou l'illumination merveilleuse et mystérieuse) n'existent pas. Et cela ressemble, par exemple, à ce qui suit : quand je dis à l'homme qui rêve que toutes les choses qu'il voit ne sont pas réelles, que le ciel et la terre qu'il voit ne sont pas réels, que les herbes, les arbres, le pays qu'il voit ne sont pas réels et que tout ce qu'il considère comme lui ou autrui, comme la souffrance ou le plaisir, n'est pas réel, en écoutant cela l'homme suppose qu'il n'y a, en effet, ni ciel, ni terre, ni herbes, ni arbres, ni pays, ni soi-même, ni autrui, et que la vacuité est l'Eveil réel. Ce n'est ni ceci ni cela. En effet, quoique toutes les choses que l'on voit dans le rêve soient des illusions qui ne laissent aucune trace et ne soient pas réelles, néanmoins en état de rêves on les prend pour réelles et, s'attachant à elles, on éprouve du plaisir ou de la souffrance. Aussi ai-je réveillé le rêveur pour qu'il connaisse le ciel, la terre et le monde réels pendant l'état de veille. Maintenant si je dis à l'égaré qu'il n'existe ni naissance, ni mort, ni nirvāṇa, ni êtres vivants, ni buddha, il croira obstinément qu'alors tout est néant et que l'état de vacuité est la véritable illumination. Cela ressemble à ce qui suit : si je dis au rêveur que tout ce qu'il voit est irréel, il croira que lorsqu'il est à l'état vrai de veille, la vérité c'est que le ciel, la terre, le monde, sont vides et non-existants. On ne peut pas savoir exactement ce qu'est l'illumination, si, une fois, on ne s'est pas réveillé brusquement de l'égarement d'un rêve par l'illumination. Dans le *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra*, le Buddha déclare : « *Tel reste le Formel, telle reste la Nature, tel reste le Substantiel, telle reste la force, telle reste l'action, telles restent les Causes, tels restent les Facteurs, tels restent les Fruits, telles restent les rétributions, telle reste l'existence en toutes choses du premier au dernier des caractères précédents* ». Ainsi en est-il

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

au moment où le rêve de l'égarement est brisé. C'est dire : « Les dharma reposent dans l'Ainsité et l'aspect du monde est permanent ». Et cela se dit encore comme suit : « Même quand les êtres vivants verront le violent incendie de la fin des temps, cette terre sera tranquille et toujours pleine de dieux ». Cela signifie ce qui suit : à la fin des temps, lorsque le monde sera détruit, les êtres égarés croiront voir le feu soudain surgir de l'enfer sans intermission et consumer toutes choses jusqu'au ciel de la première extase, mais aux yeux du Tathāgata Śākyamuni, ce monde apparaîtra tranquille, plein de dieux et d'hommes, décoré de jardins, de nombreux palais avec toutes sortes de trésors, les êtres vivants s'y divertiront, dans les arbres de substances précieuses, couverts de fleurs et de fruits, les dieux joueront sans cesse toutes sortes d'airs en s'accompagnant de leurs tambours ; ils inviteront les buddha en jetant des fleurs délicieuses et aussi en les éparpillant sur les foules, et le Tathāgata verra d'innombrables autres plaisirs. Lorsqu'ils voient ensemble de l'eau, le Trépassé famélique prend cette eau pour du feu, tandis que l'homme reconnaît l'eau comme de l'eau véritable. Si l'on n'est pas égaré, ce monde n'est pas la maison en feu des trois mondes, mais la Terre Pure. Au contraire, pour l'égaré, ce monde est les trois mondes et les six voies, comme l'eau est le feu pour le Trépassé famélique.

Quelqu'un demande : « *Quand j'écoute vos raisonnements dans tous leurs détails, je les comprends pour la plupart, je ne doute pas que je n'aie été originellement buddha et que ce monde n'ait été de tout temps la Terre Pure. Néanmoins, lorsque je vois ce monde conditionné se transformer et que mon corps aussi participe à la naissance, à la décrépitude, à la maladie et à la mort, il me semble que je ne peux pas encore me délivrer des souffrances des formations de production et de destruction. Comment puis-je me délivrer de ces souffrances des formations et arriver à ne plus connaître la naissance ni la mort ?* »

Le Maître répond : « *Une compréhension comme la vôtre s'appelle conviction et elle est déduite d'une imagination particularisante. Bien qu'elle ressemble un peu à l'illumination, elle n'est pas encore la réalisation de la vraie illumination, elle n'est donc pas le réveil du rêve de l'ignorance. Donc, bien que vous connaissiez approximativement la vérité, vous ne vous délivrez pas de l'égoïsme et de l'orgueil qui sont en votre corps de rêves et de phantasmes et vous êtes encore profondément plongé dans la haine, l'amour, le bien, le mal. Vous égarant dans le domaine des rêves et des phantasmes, vous vous livrez fréquemment à la discrimination entre les avantages et les désavantages, les profits et les pertes, et vous commettez des actes dignes des trois Mauvaises Voies. C'est entièrement du rêve. Le* Sūtra de l'Eveil complet *déclare : « Si l'on conjecture l'Eveil complet sans sortir de la transmigration, cet Eveil complet aussi retourne à la transmigration ». Ceci veut dire que quand on cherche à deviner avec son imagi-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nation ce qu'est le Substantiel de l'Eveil complet sans avoir encore réalisé l'illumination, cet Eveil complet aussi se transforme en transmigration. Si vous voulez vous identifier réellement au Substantiel de l'illumination, abandonnez toute raison et toute passion, élevez-vous au-dessus du bien et du mal, du pervers et du correct, et avec une volonté véritable et solide, comme si vous deviez faire face à une montagne d'argent ou à un mur de fer, méditez ardemment sur un problème sans regarder ni en avant ni en arrière, ni à gauche ni à droite, et doutez sans cesse en oubliant le dormir, le manger, le froid et le chaud ; alors l'heure ayant sonné (littéralement : la sonnée causale de l'occasion étant arrivée), *vous briserez soudain le seau rempli de cette laque* (épaisse et noire) *qu'est l'ignorance de toute une éternité. Et alors, vous vous éveillerez pour la première fois du rêve de la longue nuit, vous battrez des mains et vous partirez d'un grand rire ; vous réaliserez votre Visage originel, le Royaume propre et l'idée poursuivie depuis bien des myriades de kalpa. Seulement, il est difficile de détruire cette ignorance sans avoir la grande et véritable aspiration. Jadis le Vénérable Tchang-chouei* 長水, *ayant des doutes sur le sens de cette phrase du* Śūraṅgama Sūtra (6): « *Pourquoi le pur Substantiel des origines se révèle-t-il soudain comme le fait la nature sous nos yeux ?* », *demanda au professeur Houei-kio* 慧覺 *du Lang-sie* 瑯琊 : « *Qu'est-ce que veut dire : pourquoi le pur Substantiel des origines se révèle-t-il soudain comme le fait la nature sous nos yeux ?* » *Celui-ci répondit : « Pourquoi le pur Substantiel se révèle-t-il soudain comme le fait la nature sous nos yeux ? » A peine eût-il entendu cette réponse que tout d'un coup Tchang-chouei réalisa la grande illumination, comme si le fond du seau s'était détaché. Il se trouvait justement dans l'état où il transcenda cet agrégat des formations mentales. »*

La signification de cette phrase du *Śūraṅgama Sūtra* est la suivante : lorsque le Vénéré du monde déclara à l'assemblée du Śūraṅgama : « *Ce monde est originellement la Terre pure du pur Substantiel* », le Vénérable Pūrṇa lui demanda : « *Si ce monde est la Terre pure du pur Substantiel, comme vous, le Tathāgata, le dites, pourquoi revêt-il soudain tous les aspects conditionnés de la nature qui passe par les vicissitudes de la production et de la destruction ?* » Tchang-chouei, s'étant auparavant éveillé du rêve de l'agrégat des formations mentales, doutait profondément du sens de cette phrase. Alors il souleva la question et, à la réponse de Lang-sie, il se réveilla de ce rêve pour la première fois et découvrit le plan du pur Substantiel. Jadis un moine demanda à un maître ancien : « *Que faire si je ne suis pas en quiétude à cause de la production et de la destruction ?* » Celui-ci répondit : « *Vous devez devenir immédiatement comme de la cendre froide et comme un arbre desséché !* » Et ce moine demanda encore à un autre maître : « *Que faire si je ne suis pas en quiétude à cause de la*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

production et de la destruction ? » Celui-ci répondit : « *Sot ! Où y a-t-il production et destruction ?* » A peine eût-il entendu ces paroles que ce moine réalisa la grande illumination. Ces exemples montrent l'état des hommes qui se sont harmonisés avec le Royaume originel par l'agrégat des formations mentales.

Du cinquième agrégat.

La conscience est à la base des quatre autres agrégats : matières, impressions, concepts et formations mentales ; elle donne naissance aux trois mondes et aux six Voies, donne naissance à tout depuis le corps des hommes jusqu'aux phénomènes de l'univers, au ciel, à la terre, à l'espace ; c'est-à-dire qu'elle est l'origine des égarements. Quoique la conscience soit l'Esprit foncier dans sa totalité et qu'il n'y ait pas de différence entre les deux, on l'appelle conscience en raison des embarras créés par l'ignorance. Si elle n'était pas embarrassée par l'ignorance, on l'appellerait l'Esprit foncier. Kouei-fong 圭峯 a dit : « *Les consciences sont comme les phantasmes et les rêves ; seul l'Esprit unique existe* ». Quand on parle de conscience, il y a phantasme comme lorsqu'un magicien, par exemple, d'un morceau de bois fait toutes sortes d'oiseaux et de bêtes. Bien que le morceau de bois semble vraiment se transformer en êtres vivants qui volent et qui courent, il est toujours un morceau de bois et il n'est devenu ni oiseau ni bête. C'est la puissance de la magie qui le montre comme s'il avait été transformé, bien qu'en réalité il n'ait pas changé. Ainsi, quoique la conscience, en raison de la puissance de la magie de l'ignorance, montre l'Esprit foncier comme changeant de caractère, le Substantiel de l'Esprit foncier ne change pas.

La conscience ressemble encore à l'état d'une personne endormie. Si cette dernière ne dort pas, elle ne peut pas rêver. Dans le sommeil elle rêve de toutes les manières et elle prend pour des réalités toutes sortes de choses qui n'existent pas. Il en est de même de la conscience. Lorsqu'elle est l'Esprit foncier venu des origines et qu'elle n'est pas endormie par l'ignorance, ni les distinctions qui existent entre les trois mondes, ni les six Voies, ni l'enfer, ni le monde des dieux, ni le monde où nous vivons, n'existent. Par conséquent, à quoi oppose-t-on le Paradis ? Puisqu'il n'existe originellement ni naissance, ni mort, on ne peut parler de nirvāṇa. Puisque les passions n'existent pas non plus à l'origine, il n'y a pas lieu de chercher l'Eveil. S'il n'y a pas d'êtres vivants à l'origine, il n'y a pas à devenir buddha. Si l'esprit ne s'est égaré d'aucune manière, quelle illumination a-t-il à réaliser maintenant ? Tout est ainsi. Combien magnifique, indicible, est le Substantiel de l'Esprit foncier ! On l'appelle, en insistant sur ces caractères, le Royaume propre ou notre Visage originel. Quand le sommeil de l'ignorance recouvre notre Visage originel, on dit qu'il y a ignorance fondamentale. C'est le commencement des égarements. Ce sommeil de l'ignorance fondamentale régnant, on rêve de toutes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

les manières. D'abord on croit que l'espace existe. C'est justement le commencement du rêve. C'est en ce sens que le *Śūraṅgama Sūtra* déclare : « *L'obscurité crée l'espace* » ou « *L'ignorance est inséparable de l'espace* ». Comme on croit que l'espace existe, on croit aussi qu'il y a le ciel et la terre dans l'espace, qu'il y a toutes les choses dans le ciel et la terre, qu'il y a des hommes parmi toutes les choses, qu'il y a moi et autrui parmi les hommes et qu'il y a les oiseaux, les animaux, la lune et les fleurs. De sorte que chacun a des choses qu'il hait, qu'il aime, qu'il trouve agréables ou désagréables. Chacun, ayant quelque chose à désirer ou à regretter, rêve de toutes les sortes de passions, au nombre de 84.000. A cause de ces passions on tue des êtres vivants, on vole, on s'adonne à la luxure, on ment et on commet toutes sortes d'autres mauvaises actions. Toutes ces mauvaises actions sont des déviations causées par ces passions. Si l'on commet ces mauvaises actions, on tombe dans une de ces trois Mauvaises Voies : l'Enfer, les Trépassés faméliques, les Bêtes, on est brûlé par des flammes terribles pendant des kalpa sans nombre, ou bien les os sont pris dans les glaces dans le grand Enfer du Lotus rouge (7) ou, encore, on est en proie aux souffrances insupportables de la Voie des Trépassés faméliques dans laquelle on n'entend même pas le nom de nourriture et de boisson pendant bien des myriades de kalpa et où, quand rencontrant de l'eau on essaie de boire, l'eau se change en feu et on ressent des douleurs terribles comme si la gorge était embrasée. Toutes ces souffrances sont des formes prises par le rêve dans le sommeil de l'ignorance. Cependant, si quelqu'un renonce à ses mauvaises actions et s'il observe les cinq Défenses et les dix Préceptes du bien, il échappe aux trois Mauvaises Voies, il lui est donné de renaître homme ou dieu. Il renaît donc pour être heureux dans sa vie nouvelle et il jouira de plus ou moins de plaisirs selon la qualité de ses bonnes actions dans cette vie. Cependant, tous ces plaisirs appartiennent aux trois mondes et ils sont inclus dans le rêve du sommeil de l'ignorance, et par conséquent, même s'ils sont joyeux, ils ne sont pas de vrais plaisirs. Bien que, au fond, ils soient des souffrances, on les prend pour des plaisirs à cause des égarements. A plus forte raison, parce qu'il existe huit douleurs chez les hommes et cinq déclins chez les dieux et que, par conséquent, les souffrances ne cessent pas, il n'y a pas lieu de vouloir prolonger son séjour en ce monde qui, au contraire, est à abandonner rapidement.

Lorsqu'un homme, qui a saisi cette raison, sait que les plaisirs de ce monde des humains et de celui des dieux font partie, malgré leurs apparences, du cycle des six Voies, qu'ils sont des plaisirs conditionnés et impermanents et que, par conséquent, ce sont de faux plaisirs appartenant au rêve de l'ignorance, lorsque cet homme éveille la croyance à la grande Vérité et pratique la méditation assise, les trois états de bien, de mal et d'indéfini apparaissent dans son cœur. Le bien se dit des bonnes pensées.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le mal se dit des mauvaises pensées qui flottent dans le cœur. L'indéfini n'est ni le bien ni le mal, mais un état indifférent du cœur. Sans cesse ces trois sortes de pensées surgissent tour à tour dans le cœur de l'homme. Tantôt il ne pense pas au mal mais au bien ; tantôt il ne pense pas au bien mais au mal. Lorsque ni les bonnes pensées ni les mauvaises n'occupent son esprit pendant un moment, son esprit est absent et dans un état d'indifférence. Ces mauvaises pensées sont des semences de l'Enfer, des Trépassés faméliques, des Bêtes ; les bonnes pensées sont des semences des hommes ou du monde des dieux. L'indéfini est l'état du sot et de l'ignorant qui ne distinguent pas le mal du bien. Le novice qui n'a pas encore d'enthousiasme pour la méditation assise est ainsi en proie au bien, au mal et à l'indéfini. Lorsqu'il affermit de plus en plus sa volonté sans tenir compte du surgissement de ces pensées et qu'il pratique la méditation assise de toute son âme sans ennui, ses dispositions pour la méditation assise s'accentuent ; parfois, n'ayant plus de pensées bonnes ou mauvaises, n'étant pas non plus dans l'état indéfini, son esprit se clarifie comme un miroir poli ou comme une eau limpide. Ceci dure quelques instants. C'est le signe, éphémère comme la rosée, que l'esprit s'est trouvé disposé pour la concentration. Si vous avez fait une telle expérience, vous devez pratiquer plus ardemment la méditation assise. Si vous la pratiquez sans cesse ni négligence, votre esprit, qui se purifiait pour peu de temps d'abord, reste de plus en plus longtemps purifié et il arrive qu'il reste pur pendant un tiers ou deux tiers du temps de la méditation assise. Il arrive aussi que votre esprit reste pur du commencement jusqu'à la fin de la méditation, sans qu'une seule pensée bonne ou mauvaise ne surgisse, sans qu'un état indéfini ne vous envahisse, qu'il reste pur comme le ciel clair d'automne ou comme le miroir poli sur son socle ; alors votre esprit est semblable à la vacuité de l'espace et vous vous sentez comme si le monde du Dharma existait dans votre poitrine, comme si une fraîcheur incomparable régnait en vous. Plus de la moitié du chemin de la méditation assise est fait. Cela s'appelle dans l'école du Zen : « *Réunir tout en un* », « *La situation d'une seule couleur* », « *Personne en état de grande mort* » ou « *Le domaine de Viśvabhadra* (8) ».

Cependant, lorsque cet état continue quelque temps, le novice croit qu'il a déjà réalisé l'illumination et qu'il est égal à Śākyamuni et à Bodhidharma. Mais c'est une grandeur erreur. Etre parvenu à ce point, c'est rencontrer le cinquième agrégat. C'est ce que le *Śūraṅgama Sūtra* appelle : « *Entrer dans le calme et s'unifier avec lui, c'est être au bord de la conscience* ». Lorsqu'en pratiquant fermement la méditation assise, on se trouve soi-même dans cette situation, on croit immédiatement qu'on a déjà réalisé l'illumination comparable à celles de Lin-tsi et de Tö-chan 德山 (9), et l'on proclame à grand bruit qu'on a obtenu le Visage originel, qu'on a atteint le Royaume propre. On se comporte comme si on était un maître

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du Zen en accordant souvent à d'autres le certificat leur permettant de propager le Zen, en donnant des coups de bâton ou en poussant un cri. Mais de telles gens ne connaissent pas encore l'expérience intérieure du Buddha et des Patriarches du Zen et ils n'arrivent pas encore à la conscience de l'origine de l'Esprit unique. Sans même arriver à cette situation, quelques-uns saisissent la Doctrine et croient qu'ils ont atteint l'illumination ; d'autres croient que la vacuité universelle est l'illumination ; d'autres encore reconnaissent l'illumination chez celui qui fait mouvoir ses yeux, sa bouche, travailler ses mains et ses jambes. Tous sont bien éloignés de l'esprit du Buddha et des Patriarches du Zen. Maintenant celui qui, égaré par la conscience, se croit illuminé, est très différent de ceux qui ont des connaissances aussi superficielles. Bien que ses exercices l'aient fait jusqu'ici progresser parce qu'il côtoyait la Vérité, il ne sait pas transcender cette conscience ; égaré par cette dernière, il en fait l'Esprit foncier. C'est que ses exercices ne sont pas encore suffisants. Le *Śūraṅgama Sūtra* déclare : « *L'état où toutes les discriminations disparaissent ainsi n'est ni la matière ni le vide. L'école Gozari* (10), *dans son aveuglement, croit arriver à l'illumination mystique, mais se séparer des conditions des dharma est perdre l'essence même de l'entendement* ». Et il déclare aussi : « *Même si l'on garde au-dedans de soi une tranquillité profonde en anéantissant l'observation et la perception, il y a encore là le reflet de la discrimination causée par les poussières des dharma* » (11).

Un maître ancien explique la chose comme suit : « *Beaucoup de sages finissent par être enterrés en conservant en eux-mêmes cette sereine tranquillité. A mon avis, c'est dans ce maintien de la tranquillité que les confucianistes des Song* (12) *s'attachaient à l'état d'âme d'où ne s'élève aucun sentiment de joie, de colère, de tristesse ou de plaisir* (13). *C'est seulement sur le maintien de cette tranquillité que Lao-tseu insiste pour arriver au fond du néant et observer la tranquillité et la sérénité. La concentration dans laquelle entrent les arhat et les buddha-pour-soi du Bouddhisme, ainsi que le fruit de leur illumination, ne sont dus, eux aussi, qu'au maintien de la tranquillité et à cela seulement.* »

Le Buddha et les grands maîtres du Zen ont parlé de même en montrant l'absence de réflexion et de pensée après avoir abandonné la discrimination causée par la perception. L'état où il n'y a plus ni réflexion ni pensée, clair comme un ciel serein, est la huitième conscience (14) des êtres vivants et celle-ci est la cause des égarements dans les trois mondes et les six Voies. Par cette conscience, les êtres vivants ont imaginé le ciel, la terre et l'espace, et tous les êtres animés et inanimés qui s'y trouvent, ainsi que dans le sommeil on voit les rêves les plus divers. C'est en ce sens que le Buddha déclare : « *Les trois mondes ne sont simplement qu'une conscience* ». Et c'est aussi en ce sens qu'il déclare : « *La huitième conscience est la condition des cinq sensations, du germe et du monde-récep-*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tacle » (15). Et le *Śūraṅgama Sūtra* déclare aussi : « *L'Adāna* (16) *est une conscience subtile et il crée la force de l'habitude qui est comme un torrent violent. Je n'explique pas toujours ce sujet, craignant que l'ignorant ne s'égare entre la vérité et l'erreur.* »

Un maître ancien le commente : « *Si le Buddha définit cet état comme la Vérité, l'ignorant ne s'efforcera pas de poursuivre ses pratiques, et il tombera dans l'orgueil. Si le Buddha définit cet état comme l'erreur, l'ignorant désespérera de lui-même et croira que tout sera fini à sa mort. Par conséquent, le Buddha n'explique pas toujours ce sujet aux ignorants et aux deux Véhicules* ». Quoique cette conscience ressemble au véritable Esprit foncier, elle n'est pas cet Esprit, aussi le Buddha ne l'explique pas imprudemment aux sots. La raison en est la suivante : si le Buddha déclare que cette conscience est la Vérité, l'ignorant s'arrêtera là et, se reconnaissant déjà satisfait, il ne s'efforcera pas de poursuivre ses pratiques. Si le Buddha déclare qu'elle est une erreur, l'ignorant supposera qu'alors tout n'est que vide et que l'Esprit foncier n'existe pas, de sorte qu'il tombera dans la croyance que tout finit à la mort et il ne pourra pas connaître véritablement l'Esprit foncier. Par conséquent, cette situation est très importante et le Buddha ne l'explique pas imprudemment. Quoique cette conscience soit totalement l'Esprit foncier, on ne peut l'appeler « *l'Esprit foncier* », car le sommeil de l'ignorance s'attache à elle. Bien qu'elle ne puisse s'appeler « *l'Esprit foncier* », elle n'est pas absolument un égarement, car toutes les illusions sont déjà abandonnées dans cette situation.

Si le pratiquant est parvenu à ce point, il doit continuer à pratiquer encore plus ardemment. Déjà se montrent les signes de l'apparition prochaine de la vraie illumination. On peut dire qu'il est à l'heure où la nuit pâlit, mais où le soleil ne se lève pas encore. Quoique les ténèbres de la nuit se soient déjà dissipées, le pratiquant ne sait pas comment elles disparaissent ni comment le monde entier devient clair. S'il laisse de côté ses exercices en prenant cet éclaircissement des ténèbres pour l'arrivée au but, il ne pourra pas trouver le soleil. S'il laisse de côté ses exercices en prenant l'éclaircissement des ténèbres de l'illusion et la limpidité de son état d'âme pour la réalisation de l'illumination, il ne pourra pas trouver le soleil de la Sagesse. Sachez bien que cet état n'est pas encore la vraie illumination, bien que les ténèbres de l'illusion se soient dissipées. Sans laisser de côté cet état, sans s'en réjouir, sans être dans l'attente de l'illumination, restant seulement en état sans réflexion ni pensée, continuez de toutes vos forces à pratiquer. Alors, tout à coup, la vraie illumination apparaîtra et elle illuminera tous les dharma comme cent soleils se levant à la fois. Cela s'appelle « *devenir buddha en voyant sa Nature propre* » ou « *la grande illumination et la grande pénétration* » ou « *la joie de l'anéantissement* ». Alors vous rencontrerez à la fois tous les buddha du passé, du présent, de l'avenir, et vous connaîtrez l'essence de Śākyamuni et de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bodhidharma, vous trouverez la Nature propre de tous les êtres vivants, vous pénétrerez jusqu'à la source du ciel, de la terre et de toutes choses. La grande joie de ce moment est indicible. Aussi le *Śūraṅgama Sūtra* déclare-t-il : « *Dans une limpidité extrême, la lumière pénètre partout. Une paix lumineuse baigne tout l'espace. Revenu au monde, on croit avoir rêvé* ».

Lorsque cette illumination est réalisée, toute la nature est le Substantiel de la Nature d'Essence et du Corps d'Essence, où le calme et l'illumination ne sont pas séparés. Et dans tout l'univers il n'existe rien qui ne soit mon Esprit foncier. C'est pourquoi le *Śūraṅgama Sūtra* déclare : « *Bien que la sensation optique et la condition qui lui est extérieure semblent des objets qui nous apparaissent, elles ne sont foncièrement que notre illumination* ». Il indique les cinq autres organes des sens par le seul organe de la vue. La condition extérieure à la sensation optique, cela signifie le domaine des six organes des sens pareils à de la poussière et de tous les dharma. Il est ainsi expliqué que mon corps et aussi tous les dharma ne sont que le Substantiel de l'unique Esprit foncier et de l'illumination sublime. C'est de cela qu'on dit : « *Changer la terre en or, et faire de la longue rivière une crème en la barattant* ». C'est là le vrai Paradis. Jadis, un moine demanda à Yun-men 雲門 : « *Que faire quand aucune pensée ne surgit ?* » Yun-men lui répondit : « *Le Mont Sumeru* (17) ». Un autre moine demanda à Tchao-tcheou : « *Que faire lorsque je n'apporte rien ?* » Tchao-tcheou dit : « *Abandonnez* ». Le moine demanda encore : « *Je n'apporte rien. Qu'est-ce que je dois abandonner ?* » Tchao-tcheou répondit : « *Si vous ne pouvez pas l'abandonner, allez-vous en en l'emportant* ». Tchao-tcheou n'eût pas plutôt prononcé ces mots que le moine réalisa la grande illumination. L'un de ces moines disait : « *Aucune pensée ne surgit* », l'autre : « *Je n'apporte rien* ». Ils étaient l'un et l'autre arrivés au domaine sans-réflexion et sans-pensée. Ils prenaient cet état pour l'illumination, et c'est en ce sens qu'ils questionnèrent Yun-men et Tchao-tcheou. Ceux-ci repondirent comme ils le firent, parce qu'ils savaient que ces deux moines étaient malades spirituellement. Avec ce « *Mont Sumeru* » et cet « *Abandonnez* », vous arriverez au domaine originel et vous pourrez rencontrer des Yun-men et des Tchao-tcheou. Méditez bien et vous arriverez à ce domaine. C'est pourquoi un ancien a dit : « *Enlevez les mains du bord du précipice, et faites l'expérience intérieure vous-même. Si vous ressuscitez après la mort, personne ne pourra vous tromper.* » *Et un autre a dit :* « *Arrivé à l'extrémité de la perche de cent pieds, montez encore d'un pied et manifestez votre corps intact dans le monde entier* ».

Ces phrases expliquent l'état du moment où cette illumination est réalisée. Méditez bien en pratiquant le Zen et vous parviendrez à cet état. Ne tombez pas par erreur dans le terrier du renard.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Notes

(1) Le *Saddharmapundarîka Sûtra*. Ce livre canonique, qui explique l'essence de la Loi, a exercé la plus grande influence sur le Bouddhisme chinois et japonais.

(2) Le *Lin-tsi-lou* ne forme qu'un volume. Le disciple de Lin-tsi édita, après la mort du maître, tous les *Sermons* et les *Dialogues* que celui-ci avait prononcés au cours de son existence. Parmi les cinq écoles du Zen, celle de Lin-tsi, mort en 867, a été la plus prospère en Chine et au Japon.

(3) Le « *Néant !* » de Tchao-tcheou 趙州 est le *kôan* le plus connu. Un moine lui ayant demandé : « *Le chien possède-t-il aussi la nature-de-buddha ?* », Tcheou répondit : « *Néant !* ».

(4) Cet ouvrage canonique explique surtout la contemplation et la pratique du Mahâyâna.

(5) Cet ouvrage comporte les Sermons que le Buddha aurait prêchés sur le mont Lanka, à Ceylan. *Avatâra* signifie « entrer ». On dit que Bodhidharma recommanda ce texte au deuxième patriarche, Houei-k'o, comme étant l'essence même du Zen.

(6) Cet ouvrage canonique expose la méthode de la Concentration telle qu'elle aurait été pratiquée par le Buddha.

(7) La chair de celui qui est tombé dans cet Enfer se déchire comme le Lotus rouge sous l'effet du froid.

(8) Visvabhadra et Manjusrî sont les deux Bodhisattva qui ont instruit le Tathâgata. Le premier était chargé de la pratique et le second de la sagesse.

(9) En jap. Toku-san (779-865). Il est connu par son « bâton actif ». Lin-tsi et Tö-chan furent les deux plus grands maîtres de l'école du Zen.

(10) Une des dix écoles hérétiques bouddhiques en Inde.

(11) Une des six poussières qui symbolisent les objets par rapport à la conscience. On les nomme ainsi car elles souillent l'esprit (*cf. supra*, p. 586).

(12) Tcheou Touen-yi, Tch'eng Hao, Tch'eng Yi, Tcheou Hi etc... furent également influencés par le Zen. Eux aussi pratiquaient la méditation assise, mais son aboutissement était différent de celui du Zen.

(13) On trouve cette phrase dans *L'Invariable Milieu* 中庸 de Tseu-sseu 子思.

(14) C'est l'*âlayavijnâna*, qui littéralement signifie « sans submersion » et figurativement « magasin ». L'*âlayavijnâna* emmagasine l'amour de Soi : c'est l'effort qui est le germe de tout, par lequel chaque chose tend à persévérer dans l'être.

(15) Le monde extérieur sur lequel s'appuient tous les êtres vivants.

(16) L'appropriation, « prendre et maintenir » ou « sans Libération ». Autre nom de l'*âlaya*. Cette conscience maintient et s'attribue tous les Organes du Formel et elle est l'appui de la Prise de tous les Substantiels-propres.

(17) L'Hindou ancien croyait que cette montagne existait au centre de l'univers.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

C — ETAPES

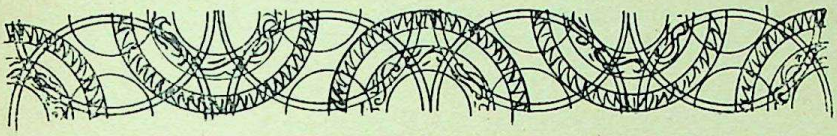
Prophéties relatives à la disparition de la Bonne Loi

Les étapes des études bouddhiques

Un aspect de l'avenir des études bouddhiques

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Prophéties relatives à la disparition de la Bonne Loi

par

Etienne LAMOTTE,

Membre d'Honneur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

La Loi découverte et prêchée par les Buddha est immuable : « Que les Tathāgata apparaissent ou non dans le monde, la nature du Dharma, la subsistance du Dharma demeure stable » (*Saṃyutta*, II, p. 25, etc.). Et il est bien connu que « le ciel tombera avec la lune et les étoiles, la terre s'élèvera dans les cieux avec les montagnes et les forêts; les océans seront taris; mais les grands Sages ne disent rien à faux » (*Divya*, p. 268, 272).

Mais la Loi n'existe pas seulement dans l'absolu (*paramārtha*). Étudiée, pratiquée et professée par des hommes, elle relève aussi du domaine de la contingence (*saṃvṛti*) et comme telle est soumise au principe universel de la caducité : « Toutes les accumulations aboutissent à la ruine ; toutes les élévations à la chute ; les unions aboutissent à la séparation ; la vie aboutit à la mort » (*Divya*, p. 27, 100, 486).

Les prédictions relatives à la disparition de la Bonne Loi (*saddharmavipralopa*) sont formulées dès les temps les plus anciens et répétées au cours des siècles. Elles ont exercé sur l'histoire du Bouddhisme une influence déterminante. Les échos éveillés récemment par la célébration du 2.500e anniversaire du Buddha ne sont pas encore éteints. Ce n'est donc pas sans raison que les chroniques bouddhiques consacrent à la question des chapitres entiers (*cf.* Bu-ston, II, pp. 102-108; 171-180).

Les présentes notes n'ont pas la prétention d'épuiser un sujet particu-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

lièrement compliqué, mais de définir dans la mesure du possible les étapes parcourues par une tradition éminemment fluide.

1° Dates de la disparition

La disparition de la Bonne Loi est fixée aux dates les plus diverses, mais que l'ingéniosité des anciens exégètes s'est attachée à concilier en distinguant trois sortes de Loi : la Bonne Loi proprement dite (*saddharma*, 正法 tcheng-fa), la Loi contrefaite (*pratirūpakadharma*, 像法 siang-fa) et la Loi finale (*paścimadharma*, 末法 mo-fa). Ce *distinguo*, surtout exploité par les auteurs chinois, est bien connu des Sūtra du Grand Véhicule comme le *Mahāyānābhisamaya* (T 673, k. 2, p. 651 c 12-13) : « Le Tathāgata se manifeste et descend du ciel des Tuṣita pour supporter tout le *saddharma*, tout le *pratirūpaka* et tout le *paścima* ».

Concernant ce triple Dharma, voici les diverses dates de disparition proposées par les sources :

An 500. — La doctrine ancienne, canonique, tient en deux textes souvent cités :

a. *Sace Ānanda nālabhissa mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, ciraṭṭhitikaṃ Ānanda brahmacariyaṃ abhavissa, vassasahassaṃ saddhammo tiṭṭheya. Yato ca kho Ānanda mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajito, na dāni Ānanda brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ bhavissati, pañc' eva dāni Ānanda vassasatāni saddhammo ṭhassati.*

Ce qui signifie en substance : « Si, Ānanda, les femmes n'avaient pas été admises dans l'Ordre, cette sainte religion aurait duré longtemps, aurait duré 1.000 ans; mais comme elles y ont été admises, cette sainte religion ne durera pas longtemps ; le Saddharma durera 500 ans. »

C'est là le comput représenté par la grosse majorité des sources canoniques et postcanoniques : sūtra, vinaya et vies du Buddha : *Madhyamāgama* (T 26, k. 28, p. 607 b 9); *Aṅguttara* (IV, p. 278); *Gautamīsūtra* (T 60, p. 857 c 29) ; *Vin. pāli* (II, p. 256); *Vin. des Mahīśāsaka* (T 1421, k. 29, p. 186 a 14) ; *Vin. des Dharmaguptaka* (T 1428, k. 48, p. 923 c 9) ; *Tchong-pen-k'i-king* (T 196, k. 2, p. 159 b 8). Voir encore *Upadeśa* (T 1509, k. 2, p. 68 a 16).

La *Mātṛkā des Haimavata* (T 1463, k. 3, p. 818 c 4) précise qu'au cours de cette période, la Loi, de cent en cent ans, est dominée tour à tour par la délivrance (*vimokṣa*), la concentration (*samādhi*), l'observation des défenses (*śīladhara*), l'érudition (*bahuśruta*), enfin le don (*dāna*).

b. Cependant, il est reconnu que, si le Saddharma périt après 500 ans,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXIX. — GANDHĀRA. Buddha en abhaya mudrā (IVe s.). Stuc.
Musée de Kabul.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXX. — GANDHĀRA. Tête de Buddha (IIIe s. ?). Stuc de Haḍḍa.
Musée de Kabul.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

le Dharma ne disparaît pas en entier, mais qu'il subsiste une contrefaçon du Saddharma. C'est ce qu'on entend par Pratirūpaka.

Saṃyutta, II, p. 224 (cf. T 99, n° 906, k. 32, p. 226 c 6-8; T 100, n° 121, k. 6, p. 419 b 25-26) : *Na tāva Kassapa saddhammassa antaradhānaṃ hoti yāva na saddhammapaṭirūpakaṃ loke uppajjati. Yato ca kho Kassapa saddhammapaṭirūpakaṃ loke uppajjati atha saddhammassa antaradhānaṃ hoti.*

« La disparition de la Bonne Loi n'a pas lieu tant qu'une contrefaçon de la Bonne Loi n'apparaît pas dans le monde. C'est lorsque la contrefaçon de la Bonne Loi apparaît dans le monde, que la Bonne Loi disparaît ».

Le même texte explique que la contrefaçon de la Loi est attribuable au manque de respect de la Communauté à l'endroit du Maître, du Dharma, du Saṃgha, de l'exercice spirituel et de la concentration.

Buddhaghosa, dans son *Commentaire sur le Saṃyutta* (II, p. 201), précise que la contrefaçon affecte à la fois l'efficacité (*adhigama*) de la Bonne Loi en viciant la vision et la connaissance (*vipaśyanajñāna*) des vérités, et l'information scripturaire (*paryāpti*) en proposant une série de textes en opposition avec la compilation authentique, par exemple *Dhātukathā*, *Ārammaṇakathā*, *Asubhakathā*, *Nāṇavatthukathā*, *Vijjākadambaka*, *Guḷhavinaya*, *Guḷhavessantara*, *Vaṇṇapiṭaka*, *Aṅgulimālapiṭaka*, *Raṭṭhapālagajjita*, *Ālavakagajjita* et *Vetullapiṭaka*.

An 1.000. — En attribuant au Pratirūpaka la même durée qu'au Saddharma on arrive à fixer la disparition de la Bonne Loi en l'an 1.000. C'est n'est pas une raison pour rapprocher ce simple calcul mathématique des rêveries millénaristes de l'Occident.

La *Vibhāṣā* (T 1545, k. 183, p. 918 a) montre qu'il n'y là aucun mystère. Après avoir cité le texte canonique attribuant au Saddharma une durée de 500 ans, elle pose la question suivante :

« Mais si le Saddharma dure en fait plus de 1.000 ans, pourquoi le Buddha a-t-il parlé de [500 ans] ? Le Buddha parle ainsi en ayant en vue (*saṃdhāya*) la solidité de la délivrance (*vimokṣa*) [assurée durant les 500 premières années]. C'est-à-dire que, s'il n'avait pas autorisé les femmes à quitter la maison, la solidité de la délivrance aurait couvert 1.000 années. Maintenant, durant les 500 années suivantes, il y a seulement solidité des défenses (*śīla*), de l'érudition (*śruta*), etc., mais non plus solidité de la délivrance. Tout cela est la faute d'avoir autorisé les femmes à quitter la maison. — D'autres maîtres disent : Le Buddha parle [de 500 ans] en ayant en vue la non-observance [par les nonnes] des huit règles sévères (*gurudharma*). C'est-à-dire que, s'il avait autorisé les femmes à quitter la maison sans leur imposer l'observance des huit *gurudharma*, alors la durée du Saddharma aurait été réduite de 500

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ans. Mais maintenant que le Buddha leur a imposé la pratique des huit *guru-dharma*, la durée du Saddharma revient à 1.000 ans. »

Le *Kośa* (VIII, p. 220) remarque plus brièvement :

« Le Saddharma dure 1.000 ans après le Nirvāṇa. On explique que ce chiffre se rapporte à l'*adhigama* (pratique de la Bonne Loi assurant la délivrance), mais que l'*āgama* (prédication de la Loi) dure plus longtemps. »

C'est sur cette base évidemment qu'un grand nombre de sources attribuent à la Loi une durée de 1.000 ans : Sūtra de la *Relation de la compilation du Tripiṭaka* (T 2026, p. 2 a 16) ; *Kāśyapasaṃgītisūtra* (T 2027, p. 6 a 7); *Vin. des Mūlasarv.* (T 1451, k. 39, p. 405 a 7); *Légende d'Aśoka* (T 99, k. 25, p. 177 b 23; T 2042, k. 6, p. 126 b 26). C'est aussi l'avis de Nāgārjuna dans son *Madhyamakaśāstra* (T 1564, k. 1, p. 1 b 29) et son *Upadeśa* (T 1509, k. 88, p. 681 b 6).

Le *Bhadrakalpikasūtra* (T 425, k. 3, p. 21 a 25) et le *Karmāvaraṇa-pratiprasrabdhi* (T 1493, p. 1094 a 17) précisent que le Saddharma et le Pratirūpaka durent chacun 500 ans.

Enfin un petit *Mahāparinirvāṇa* mahāyāniste (T 390, p. 1112-1113) s'astreint à préciser la caractéristique prédominante de chacun des dix siècles constituant la durée de la Loi : 1. la doctrine sainte (*āryadharma*), 2. le calme (*śamatha*), 3. la conduite correcte (*samyakcarita*), 4. le renoncement (*vairāgya*), 5. le sens de la Loi (*dharmārtha*), 6. l'enseignement de la Loi (*dharmadeśanā*), 7. la recherche du gain et des honneurs (*lābhasatkāra*), 8. les disputes perverses (*vivāda*), 9. l'agitation, 10. les vains bavardages (*prapañca*).

An 1.500. — Certaines sources refusent d'accorder une durée identique au Saddharma et au Pratirūpaka.

a. Le Saddharma dure 1.000 ans et le Pratirūpaka 500, selon le *Karuṇāpuṇḍarīkasūtra*, texte qui relève du Grand Véhicule (T 157, k. 7, p. 211 b 26-29; T 158, k. 5, p. 270 a 3-4).

b. Le Saddharma dure 500 ans et le Pratirūpaka 1.000, selon le *Mahāsaṃnipātasūtra* (T 397, k. 56, p. 379 c 5 et 9) et le *Mahāmāyāsūtra* (T 383, k. 2, p. 1013 b-c). Ce dernier texte passe en revue les quinze siècles de la durée de la Loi, signalant au passage quelque docteur célèbre et quelque événement important : au 1er siècle, cinq patriarches de Kāśyapa à Upagupta, et règne d'Aśoka; au IIe, le bhikṣu Śīlānanda; au IIIe, les bhikṣu Maudgalyāyana et Puṣpanetra; au IVe, Gomukha; au Ve, Ratnadeva, mais le Saddharma touche à sa fin; au VIe, les 96 sortes d'hérétiques détruisent la Loi du Buddha, mais ils sont confondus par Aśvaghoṣa; au VIIe, Nāgārjuna; au XVe, mort à Kauśāmbī du dernier arhat et du dernier maître en Tripiṭaka.

Le *Milindapañha* (p. 130-134) signale trois modes de disparition de

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

la doctrine : disparition de l'acquisition des degrés de sainteté (*adhigama*) qui a lieu 500 ans après le Nirvāṇa, disparition de l'observance des préceptes (*paṭipatti*) et enfin disparition des signes extérieurs (*liṅga*) de l'appartenance à la doctrine. La date des deux dernières disparitions n'est pas précisée, mais il est permis de supposer qu'elles se placent elles aussi à 500 ans d'intervalle, ce qui aboutirait à fixer en 1.500 la disparition complète de la doctrine.

An 2.000. — D'après Bu-ston (II, p. 103, 178), l'an 2.000 serait la date fixée pour la destruction de la Loi par le *Candragarbhasūtra*. C'est aussi l'avis de Paramārtha (500-569 p. C.), mais son élève Ki-tsang (549-623), de qui nous tenons cette précision (T 1824, k. 1, p. 18 a 18), remarque qu'il s'agit plutôt d'une date de principe : « La Loi du Buddha originellement devait durer 2.000 ans, mais parce qu'il a autorisé les femmes à quitter la maison, la durée du Saddharma a été amputée de 500 ans et ne compte en fait que 1.500 ans. »

An 2.500. — Un passage du *Mahāsaṃnipātasūtra* (T 397, k. 55, p. 363 a-b) veut que la Bonne Loi disparaisse après 5 périodes de 5 siècles : dans la première les Bhikṣu et autres seront forts en délibération (c'est-à-dire obtiendront le *satyābhisamaya*); dans la seconde, ils seront forts en méditation (*samādhi, dhyāna*); dans la troisième, en Écriture (*śruta*); dans la quatrième, fondation de monastères ; dans la cinquième, querelles et reproches, et la blanche Loi deviendra invisible.

Dans certains sūtra du Grand Véhicule comme la *Vajracchedikā* (éd. Conze, p. 30-31) et le *Saddharmapuṇḍarīka*, p. 282 (*cf.* T 262, k. 5, p. 37 c 29), on trouve la formule stéréotypée : *Tathāgatasya parinirvṛtasya paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ saddharmavipralope vartamāne :* « Quand le Tathāgata est entré dans le Nirvāṇa complet, à la fin des temps, dans la dernière période, pendant la dernière période de 500 ans, quand la Bonne Loi est en ruines. » Le commentaire tibétain sur la *Vajracchedikā* (Mdo, XVI, fol. 234 a) explique : « Il est bien connu (*prasiddha*) que l'enseignement de Bhagavat dure 5 fois 500 ans; c'est pourquoi le texte spécifie : pendant la dernière période de 500 ans, car alors les cinq *kaṣāya* prennent développement. »

An 3.000. — Se référant au passage du *Mahāsaṃnipāta* cité plus haut, Ki-tsang (T 1824, k. 1, p 18 a 23-26) introduit une variante intéressante : « Le *Ta-tsi-king* distingue six prédominances (*sāratā*) successives [dans l'histoire de la Bonne Loi] : 1. dans la première période de cinq cents ans, prédominance de l'acquisition de la sainteté (*adhigama*); 2. dans la seconde, érudition (*śruta*); 3. dans la troisième, concentration (*samādhi*); 4. dans la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

quatrième, stūpa et vihāra; 5. dans la cinquième, querelles (*vivāda*); 6. dans la sixième, sottise (*moha*) : ce qui fait en tout 3.000 ans. »

AN 5.000 et 10.000. — A Ceylan, au Ve siècle de notre ère, Buddhaghosa et son école fixent en l'an 5.000 la disparition de la Loi. C'est le chiffre adopté par les chroniques et les commentaires pāli comme le *Mahāvaṃsa* (III, 38), la *Sumaṅgalavilāsinī* (I, p. 25), l'*Atthasālinī* (p. 27), la *Samantapāsādikā* (I, p. 30).

La *Samantapāsādikā* explique que durant le premier millénaire les bouddhistes peuvent accéder à la discrimination des vérités (*pratisaṃvid*) qui fait les Buddha et aux quatre fruits de la vie religieuse, c'est-à-dire, par ordre de valeur décroissante, état d'arhat, d'anāgāmin, de sakṛdāgāmin et de srotaāpanna. Durant le second millénaire, on n'accède plus qu'aux quatre fruits; dans le troisième, à trois; dans le quatrième à deux; enfin dans le cinquième au seul fruit de srotaāpanna. Mais le texte de la *Samanta* varie selon qu'il s'agit de la recension pāli (VI, p. 1291) ou de la recension chinoise (T 1462, k. 18, p. 796 c) :

RECENSION PĀLI

« Le texte [du Vinaya] parle d'un millier d'années par rapport à ceux qui ont détruit les impuretés grâce à l'intuition des vérités (*paṭisambhidā*). Suit ensuite un millier d'années par rapport à ceux qui ont détruit les impuretés en tant que « dry-vision-ed » (*sukkhavipassaka*). Un autre millier d'années par rapport aux *anāgāmin*. Un autre millier d'années enfin par rapport aux *sakadāgāmin*. Ainsi donc le Saddharma en tant que compréhension des vérités (*paṭivedha*) durera 5.000 ans. Il en va de même pour le Dharma en tant que science scripturaire (*pariyatti*). Car sans *pariyatti* pas de *paṭivedha*, mais s'il y a *pariyatti*, le *paṭivedha* existe nécessairement. Toutefois, même lorsque la *pariyatti* aura disparu, les signes extérieurs [de l'appartenance à la doctrine] (*liṅga*) subsisteront encore longtemps. »

RECENSION CHINOISE

« Est-il vrai qu'après 1.000 ans la Loi du Buddha disparaît entièrement ? Non, pas entièrement. Durant ce millénaire, on obtient la triple science (*trayī vidyā*) [des Buddha et des Arhat]. Au milliénaire suivant, on devient arhat ayant détruit le désir (*tṛṣṇākṣaya*), mais on ne possède plus la triple science. Au millénaire suivant on devient *anāgāmin*. Au millénaire suivant, on devient *sakṛdāgāmin*. Au millénaire suivant, on devient *srotaāpanna*. Après il y a encore cinq millénaires. Ainsi au cours des cinq [premiers] millénaires, on accède au Chemin ; mais au cours des cinq derniers, on a beau s'exercer, on n'accède plus au Chemin. Après ces 10.000 ans, les textes et la littérature disparaissent ; il n'y a plus que des gens qui se rasent la tête et revêtent l'habit religieux *kāṣāya*. »

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Un autre commentaire de Buddhaghosa, la *Manorathapūraṇī* (I, p. 87) décrit l'appauvrissement graduel de la Loi en cinq millénaires successifs entraînant tour à tour la disparition des degrés de sainteté (*adhigama*), de l'observance des préceptes (*paṭipatti*), de la science scripturaire (*pariyatti*), des insignes religieux (*nimitta*) et enfin des reliques (*dhātu*).

Reprise au cours des âges par divers ouvrages singhalais comme *l'Anāgatavaṃsa*, le *Sāratthasaṅgaha*, le *Saddhammaratnākara*, etc., cette vision prophétique inspira au XIVe siècle le roi du Siam Lüt'ai dans une inscription qu'il composa pour commémorer l'installation d'une relique à Sukhodaya ainsi que la plantation d'une bouture du bodhivṛkṣa (1).

AN 11.500 OU 12.000. — A partir du VIe siècle la plupart des annalistes chinois comme Houei-sseu (515-577), Ki-tsang (549-623), Houai-kan (613-681) et Leang-p'i (717-777) sont d'avis que la disparition de la Loi s'opère en « Trois degrés » (三階 *san-kiai*) : disparition du *tcheng-fa* (saddharma), du *siang-fa* (pratirūpaka) et enfin du *mo-fa* (paścimadharma).

Pour Houei-sseu (T 1933, p. 786 c 4-6), le Saddharma dure 500 ans, le Pratirūpaka 1.000, et le Paścima 10.000 : en tout 11.500 ans.

Pour Ki-tsang (T 1824, k. 1, p. 18 b 2-5), Houai-kan (T 1960, k. 3, p. 48 c 7-8) et Leang-p'i (T 1709, k. 7, p. 520 c 10), qui se réfèrent entre autres documents à une inscription gravée sur un Jetavanavihāra en pays étranger, le Saddharma dure 1.000 ans, le Pratirūpaka 1.000, et le Paścima 10.000 : en tout 12.000 ans.

2° CIRCONSTANCES DE LA DISPARITION

Une tradition persistante veut que la Bonne Loi disparaisse à la fin des temps, à la suite de deux ordres d'événements, extérieurs et intérieurs. Une coalition de rois étrangers mettra l'Inde à feu et à sang et persécutera cruellement la religion bouddhique : les religieux seront massacrés, les monastères détruits et les textes sacrés brûlés. Cependant le roi de Kauśāmbī triomphera des rois étrangers et fera de son royaume le refuge dernier des disciples du Buddha. Il accueillera à sa cour de nombreux moines bouddhistes et leur offrira la plus large hospitalité. Mais le séjour à Kauśāmbī ne fut jamais favorable aux destinées de l'Ordre. Déjà au temps de Śākyamuni, un schisme avait éclaté au sein de la communauté, et le Buddha lui-même n'était pas parvenu à ramener la concorde. Il en sera de même à la fin des temps. Choyés par les pieux laïcs, les moines s'adonneront à l'oisiveté et n'observeront plus les règles de leur Ordre. Ils ne compteront plus dans leurs rangs qu'un seul arhat, dernier représentant de la Bonne

(1) *Cf.* G. Cœdès, *Le 2.500^e Anniversaire du Bouddha*, *Diogène*, n° 15, 1956, pp. 1-16.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Loi prise au sens absolu (*paramārthasaddharma*), et un seul maître en tripiṭaka, dernier représentant de la Bonne Loi prise au sens conventionnel (*saṃvṛtisaddharma*). Tous deux trouveront la mort au cours d'une querelle marquant la célébration d'une ultime cérémonie d'uposatha. C'est ainsi que la Bonne Loi disparaîtra du monde et qu'il faudra attendre un nouveau Buddha pour la relancer.

La prédiction relative à la disparition de la Loi est relatée dans de nombreux textes, mais avec des variantes notables. La version la plus sobre et la mieux conçue se trouve dans la *Vibhāṣā* (T 1545, k. 183, p. 918 a 18-b 21) :

« Comment le Saddharma du Tathāgata périra-t-il ? Lorsque le Saddharma du Tathāgata sera sur le point de périr, trois rois apparaîtront dans le Jambudvīpa : l'un d'entre eux aura de la religion, les deux autres n'en auront pas. Le roi religieux naît dans la région de l'est : majestueux, vertueux, compatissant et humain, il soumet les cinq Indes. Les deux rois sans religion naissent parmi les esclaves étrangers (*Ta-siu Mi-li-tchö :* Dasyu mleccha) : de nature stupide, il haïssent et méprisent la Loi du Buddha.

« Ayant formé une alliance, les deux rois viennent de l'ouest et, pillant tout sur leur passage, pénètrent en Inde et arrivent à la région de l'est. Ils causent le plus grand mal aux fidèles sectateurs du Bouddhisme. Partout où ils passent, ils détruisent les stūpa, ruinent les saṃghārāma et massacrent les communautés de bhikṣu. Ni savant (*bahuśruta*), ni régulier (*śīladhara*) ne leur échappe. Ils brûlent les textes sacrés, et rien n'en reste.

« Alors le roi de la région de l'est, apprenant que les rois Dasyu-mleccha ravagent les Indes et sont arrivés à la région de l'est, lève une armée et engage le combat avec eux. Les troupes du bon roi, tantôt reculant, tantôt avançant, finissent par capturer les deux méchants rois. Tous deux sont mis à mort.

« Dans la suite le bon roi dépêche des messagers dans toutes les régions pour convoquer tous les śramanes Śākyaputrīya : « Je vous invite tous, disait-il, à vous réunir dans mon royaume ; je vous offrirai en abondance vêtements, nourriture, literie, médicaments et autres commodités : rien ne vous manquera. » Sur ce, tout ce qu'il y a de bhikṣu dans le Jambudvīpa s'assemble dans le royaume de Kauśāmbī ; et le roi chaque jour, met à leur disposition les offrandes multiples (*nānāvidhapūjā*) de l'assemblée quinquennale (*pañcavarṣa*).

« Cependant tous ces bhikṣu avaient quitté la maison pour obtenir des avantages et assurer leur subsistance. Ils manquent de diligence pour réciter les textes sacrés et ne recherchent pas la solitude pour méditer et réfléchir. Durant le jour, ils se réunissent pour discuter de choses profanes (*lokadharma*), s'agitent et poussent des cris confus ; durant la nuit, fatigués et paresseux, ils prolongent leur sommeil. Ils sont dépourvus d'intelligence (*vitarka*) et de réflexion (*upanidhyāna*). Comme ils négligent tous l'enseignement véri-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dique du Buddha, ils ne suivent plus les pratiques.

« En ce temps-là, il n'y a plus dans tout le Jambudvīpa que deux [vrais] sectateurs de la Loi (*dharmacārin*) : le premier est un arhat nommé 蘇刺多 *Sou-la-to* (Surata) ; le second est un maître en tripiṭaka nommé 室史迦 *Chö-che-kia* (Śisyaka) ou encore 般株 *Pan-tchou* : il est chef du Saṃgha.

« Ce jour-là, le Saddharma est sur le point de disparaître. Au début du jour, dans la ville de Kauśāmbī, cinq cents pieux maîtres de maison (*gṛhapati*), roi en tête, construisent simultanément cinq cents saṃghārāma. Dès qu'ils apprennent que la Loi va disparaître, ils lèvent les bras au ciel et s'écrient : « Le Buddha, au moment de son Nirvāṇa, a confié la Loi à deux classes de disciples : 1. les laïcs (*gṛhastha*) ; 2. les religieux (*pravrajita*). On ne peut pas dire qu'aujourd'hui la Loi va périr parce que nous, disciples laïcs, n'avons pas comblé les religieux ou que ceux-ci soient dans le besoin. C'est seulement parce que vous, religieux, n'avez pas une bonne conduite (*samyakcarita*) que le Saddharma va périr. » D'autres disent : « Conformément aux règles de l'hospitalité, du début à la fin, nous avons offert aux religieux des mets en abondance. Ainsi, depuis l'apparition du Saddharma jusqu'à sa disparition, nous avons concédé quantité de fournitures (*pariṣkāra*) et d'offrandes (*pūjā*). » D'autres font la remarque suivante : « Tant que la Loi du Buddha n'a pas disparu, le monde compte encore d'innombrables champs de mérites (*puṇyakṣetra*) ; mais si elle disparaît, le monde ne comptera plus qu'un nombre limité de champs de mérites. Pour nous, heureusement, la Loi du Buddha n'a pas encore disparu. Jusque là, tous ensemble, nous ferons notre devoir. » D'autres disent : « Lorsque Śākyamuni était bodhisattva, il constata que, sous les Buddha du passé, le Saddharma périssait soit par manque de provisions, soit à la suite d'une disette. C'est alors qu'il émit le vœu (*praṇidhāna*) suivant : Lorsque je serai Buddha, je ne veux pas que ma Loi périsse pour de telles raisons. C'est pourquoi, bien que la Loi périsse aujourd'hui, les fournitures sont abondantes et les établissements prospères. »

« Cette même nuit, comme on célèbre l'uposatha au monastère, d'innombrables bhikṣu se réunissent. Alors le *karmadāna* invite le chef de l'assemblée, le maître en tripiṭaka Śiṣyaka, à réciter en public le Prātimokṣa. Le maître en tripiṭaka accepte, mais veut le réciter sommairement. Aussitôt l'arhat Surata se lève de son siège, rejette son manteau sur une épaule et, se prosternant devant le maître en tripiṭaka, lui dit, les mains jointes : « Je voudrais que le président (*sthavira*) récite le Tripiṭaka au long. » Śiṣyaka répond : « S'il y a dans l'assemblée [un religieux] capable d'observer complètement toutes les défenses du Prātimokṣa, que celui-là m'invite à réciter au long ! » L'arhat réplique : « Les détails ultimes (*prāntakoṭi*) du règlement (*śikṣāpada*) observé par les bhikṣu du vivant du Buddha, je

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

puis, moi, les observer ; si c'est ce que vous appelez être capable d'observer complètement [le Prātimokṣa], alors je vous prie de réciter au long [le Tripiṭaka]. »

« Tandis que l'arhat parle ainsi, les disciples du maître en tripiṭaka éprouvent une grande colère. Invectivant l'arhat, ils disent : « Quel est ce bhikṣu qui, en face de l'assemblée, combat notre maître et n'accepte pas ses enseignements ? » Par la suite, ils frappent à mort l'arhat Surata, et dès lors la Bonne Loi prise au sens absolu (*paramārthasaddharma*) disparaît.

« Cependant des deva, nāga et yakṣa qui vénéraient cet arhat éprouvent une grande colère et tuent à leur tour le maître en tripiṭaka Śiṣyaka. D'autres disent que ce furent les disciples de l'arhat qui, par vengeance, tuèrent le maître en tripiṭaka. Selon d'autres encore, le roi, apprenant que l'arhat avait subi la mort sans être coupable, lui conserva son affection et dans un accès de colère tua le maître en tripiṭaka. Dès lors la Bonne Loi prise au sens relatif (*saṃvṛtisaddharma*) disparaît. C'est donc à ce moment que s'éteignit dans le monde le double Saddharma du *paramārtha* et de la *saṃvṛti*.

« Passés sept jours et sept nuits, le ciel et la terre s'obscurcissent, mais le monde ne sait pas encore que le Saddharma a déjà disparu. Pourquoi donc ? Parce qu'autrefois le Buddha, lorsqu'il était bodhisattva, aimait à couvrir les fautes d'autrui et ne révélait jamais les secrets gardés par autrui. En récompense de quoi, la Loi avait disparu depuis sept jours sans que personne ne le sache.

« Mais, passés sept jours, la grande terre tremble, et une pluie de météores incendie toutes les régions et sous-régions. Dans l'éther le tambour des dieux se met à battre, et son bruit est très redoutable. Le dieu Māra et sa suite éprouvent une grande joie. Dans l'éther se déploie un grand voile blanc. Dans l'éther se fait entendre une grande voix : « A partir d'aujourd'hui le Saddharma du Śākya, le grand ermite, a disparu. »

Au cours de l'histoire, chaque fois que l'ordre bouddhique se sentait menacé, cette prophétie était rééditée et enrichie de nouveaux détails tendant à la mettre en harmonie avec les événements contemporains. Malheureusement les traductions tibétaines et chinoises ont à ce point défiguré les noms propres originaux qu'ils sont difficilement reconnaissables.

1. La traduction en vers de la *Prédiction à Kātyāyana* (T 2029, p. 11 b 12), exécutée sous les Tsin Occidentaux (265-316), signale une invasion, non plus de deux rois étrangers, comme dans la *Vibhāṣā*, mais de trois :

« Il y aura trois méchants rois : [celui] du 大秦 *Ta-ts'in* (empire romain) situé en avant ; celui du 撥羅 *Po-lo* (Pahlava) situé en arrière ; celui du 安息 *Ngan-si* (empire Parthe Arsacide) situé au milieu. A cause d'eux, le

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Saddharma aura son déclin. »

2. La traduction en prose d'un sūtra du même titre (T 2028, p. 8 c 24) exécutée sous les Song entre 420 et 479 est à peine plus explicite :

« Dans les générations futures surgiront trois *devaputra* qui ravageront le continent : Le premier, appelé 耶來那 *Ye-lai-na* (Yavana ?), habite au loin, dans le *Madhyadeśa* du Sud. Un autre *devaputra* habite un fief dans la région du Nord. Un autre *devaputra* est appelé 犍秋 *K'ien-ts'ieou*. Lorsque la Loi du Buddha sera sur le point de disparaître, ces trois *devaputra* sortiront de leurs fiefs, ravageront les contrées, tueront les habitants détruiront stūpa et saṃghārāma. »

3. L'*Aśokāvadāna* (T 2042, k. 6, p. 126 c), dont les derniers chapitres furent seulement traduits sous les Tsin au début du Ve siècle, consacre un chapitre à la destruction de la Loi :

« ...Dans le temps à venir, trois cruels paraîtront : le premier nommé 釋拘 *Che-kiu* (Śaka), le second nommé 閻無那 *Yen-wou-na* (Yavana), le troisième nommé 鉢羅擾 *Po-lo-jao* (Pahlava). Ils persécuteront le peuple, détruiront la Loi du Buddha. » Le texte ajoute que ces rois provenaient respectivement du Sud, du Nord et de l'Ouest et qu'ils étaient chacun à la tête de cent mille vassaux.

Ce passage peut se référer à l'histoire troublée des deux derniers siècles de l'ère ancienne : vers 189, les Yavana de Démétrios procèdent à la conquête du Gandhāra, du Penjab et de la vallée de l'Indus; quelques années plus tard, entre 180 et 169, des armées grecques, sous la conduite des généraux Apollodotos et Ménandre, pénètrent en Inde Centrale et atteignent Pāṭaliputra. Vers l'an 90, invasion des Śaka de Mauès, qui renversent les derniers rois grecs de Taxila. Au début de notre ère enfin, le Pahlava Gondopharès, devenu Suren de l'Iran Oriental, renverse le Śaka Azès II et établit sa capitale à Taxila.

4. Ce n'est pas de trois, mais de quatre rois étrangers, que parle le fragment de la légende d'Aśoka incorporé dans le *Saṃyuktāgama* (T 99, k. 25, p. 177 c) traduit en chinois entre 436 et 443 :

« Il y aura le roi 釋迦 *Che-kia* (Śaka), le roi 耶槃那 *Ye-p'an-na* (Yavana) ; le roi 鉢羅婆 *Po-lo-p'o* (Pahlava) et le roi 兜沙羅 *Teou-cha-lo* (Tuṣāra). Ils régneront respectivement au sud, au nord, à l'ouest et à l'est. »

La mention d'un roi Tuṣāra, fautif pour Tukhāra, constitue une référence à des événements plus tardifs : la conquête du Nord-Ouest de l'Inde par les Kuṣāṇa Kujūla et V'ima Kadphisès (c. 50-60 p. C.), lesquels étaient de provenance Tukhāra ou Yue-tche.

5. Le *Candragarbhasūtra* appartient à ces chapitres tardifs du *Mahāsaṃnipāta* traduits par Narendrayaśas entre 558 et 593. Tant dans la version chinoise (T 397, k. 56, p. 377 b) que dans la version tibétaine

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Kanjour, Mdo XXXII, p. 216 b 6 – 220 b 4), il est question de rois étrangers dont la venue précède la disparition de la Bonne Loi.

Le texte chinois met en cause un roi du sud 波羅帝 *Po-lo-ti*, un roi de l'ouest 百祀 *Po-sseu* (Pārasika ou Perse) et un roi du nord 善意釋迦 *Chan-yi Che-kia* (le Śaka « Bonne pensée »). La version tibétaine parle de trois rois qui n'étaient ni d'origine indienne ni d'origine chinoise : Yavana, Pahlika et Śakuna.

On peut se demander si Śakuna n'est pas une contamination de Śaka et de Hūṇa. Si l'hypothèse est exacte, l'ancienne prophétie aurait été intentionnellement rajeunie pour désigner le raid fameux exécuté en 455 p. C. par des hordes hunniques contre l'empire indien de Skandagupta (455-467 p. C.).

Quoi qu'il en soit, le bref relevé des sources auquel on vient de procéder met en lumière l'influence exercée sur les perspectives historiques des bouddhistes par l'ancienne prophétie relative à la disparition de la Bonne Loi (1).

(1) Extrait d'*Histoire du Bouddhisme indien*. — Tome I : *Des Origines à l'ère Saka*, par Et. Lamotte (Bibliothèque du Muséon, vol. 43), Louvain, 1959, XII, 862 pp. 5 cartes et 30 planches.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les étapes des études bouddhiques

par

Jean FILLIOZAT,

Professeur au Collège de France.

Tandis que les doctrines générales des *Upanishad* brahmaniques ont été connues à Rome au IIIe siècle de l'ère chrétienne au moins dans leurs grandes lignes, le Bouddhisme paraît être resté à peu près ignoré dans le monde gréco-romain antique. Tout au plus note-t-on d'exceptionnelles allusions aux choses bouddhiques, comme celle de St. Jérôme disant que les « Gymnosophistes » ont fait naître leur « *Buddha* » d'une vierge.

Pendant tout le Moyen-Age, les Arabes appellent *bud* non seulement les statues du Buddha, mais encore toutes les images divines de l'Inde et de tout l'Extrême-Orient, et les méprisent comme grossières idoles. Marco Polo, recueillant à travers l'Asie ses renseignements auprès de Musulmans dont il empruntait habituellement les routes commerciales, en use de même. Il a cependant noté, lors de son passage à Ceylan, quelques détails sur le Buddha, sa légende et le culte dont il était l'objet dans l'île et dans diverses régions du continent asiatique. A la fin du XVIIIe siècle, à l'occasion des ambassades de Louis XIV auprès du roi de Siam, on commence à prendre conscience en France, et de là en Europe, de l'existence et de l'importance du Bouddhisme. « Somonacodom » (c'est-à-dire en pāli le Samaṇa Gotama) attire l'attention des auteurs qui se préoccupent des diverses religions du monde.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mais ce n'est qu'au milieu du XVIIIe siècle que sont entreprises des recherches scientifiques sur le Bouddhisme. Elles le sont par Joseph Deguignes, professeur au Collège Royal à Paris, qui, connaissant l'arabe et le persan, a été en outre un des premiers pionniers européens des études chinoises, bénéficiant de celles qu'avaient entreprises en Chine même les missionnaires jésuites. Deguignes s'intéressait à l'histoire de toute l'Asie et s'attachait particulièrement à celle des Huns qu'il publia en cinq volumes à partir de 1756. La religion de « Fo », nom chinois du Buddha, ne lui avait pas échappée et il rechercha sur elle, sur son origine indienne et ses développements en Extrême-Orient, des données dans les Annales chinoises. Son travail, dont les résultats ont été exposés dans son grand livre sur l'histoire des Huns et l'avaient été déjà auparavant dans un mémoire intitulé *Recherches sur les philosophes appelés Samanéens* (1753), a été repris dans ses *Recherches historiques sur la religion indienne et sur les livres fondamentaux qui ont été traduits en chinois* (1776). Il correspond à la première étape de la science vers la connaissance du Bouddhisme ; celle de la collecte des sources indirectes et des témoignages extérieurs.

Dans cette voie ont continué, mais seulement à partir du début du XIXe siècle, plusieurs savants : l'Allemand Klaproth, les Français Abel-Rémusat et Landresse, et surtout Stanislas Julien qui ont traduit les relations sur l'Inde des principaux pèlerins bouddhiques chinois du IVe au VIIe siècles.

En même temps naissait la connaissance par documentation sur place, aux sources mêmes dans les pays bouddhiques, surtout grâce à l'initiative de chercheurs, hongrois comme Csoma de Körös au Tibet, ou anglais comme Hodgson au Népâl, et comme Turnour, puis Spence Hardy et Childers, et plus tard Rhys Davids à Ceylan. Dans la collecte immense de documents qu'ont faite ces chercheurs et leurs émules, ils ont toujours été aidés par les informateurs du pays, lamas tibétains ou religieux de Ceylan. Ce fut là la deuxième étape des études bouddhiques.

La première avait ébauché le cadre historique où s'est développé le Bouddhisme. La seconde révélait en quoi il consistait. Parcourues successivement en raison des circonstances de la recherche, d'abord extérieure, ensuite interne et profonde, ces deux étapes n'ont cependant pas représenté des stades échelonnés. Elles répondent toutes deux à des nécessités permanentes de l'étude, et les savants à qui il est arrivé de considérer que la seconde étape rendait périmée la première sont tombés dans l'erreur. Ce fut le cas de quelques-uns de ceux qui, travaillant en pays bouddhique directement sur les sources et au contact de la tradition vivante, jugeaient superflus les témoignages indirects et les rapports étrangers. Ils étaient portés à croire qu'en présence du Bouddhisme authentique vivant ils n'avaient pas besoin de renseignements extérieurs et de seconde main. D'une manière générale, d'ailleurs, au XIXe siècle, la tendance était de s'intéresser au primitif et à l'original plutôt qu'au tardif et au dérivé. Or le Bouddhisme de Ceylan, de Birmanie, des pays Thai et du Cambodge, Bouddhisme de la

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

secte dite du Theravāda, de langue pāli, celui que les Européens observaient principalement à Ceylan et en Birmanie, apparaissait comme le plus proche de la forme primitive, en même temps qu'il était le plus accessible à l'étude directe. Les autres sectes n'étaient connues que par une observation sur place plus rare et plus restreinte, faite au Népâl, au Tibet ou en Chine, et par des textes, soit en sanskrit (et généralement plus récents que le noyau fondamental des textes en pāli), soit en tibétain et en chinois, et qui n'étaient souvent que des traductions. Elles devaient donc passer, aux yeux des savants qui étudiaient chez elle la tradition pālie, pour représenter des corruptions du Bouddhisme « authentique », bien moins dignes d'étude que ce dernier. Warren écrivait : « La littérature pālie est un monde, la littérature sanskrite un chaos ».

La vérité est que, si le canon pāli reste généralement plus proche des origines et par sa langue et par son contenu, c'est surtout la comparaison avec les canons des autres sectes qui le fait reconnaître comme ayant ce caractère relativement original. Elle est aussi que, même pour ceux qui s'intéressent davantage aux éléments primitifs qu'aux matières surajoutées, la confrontation des données du canon pāli avec celles des autres sectes importe par dessus tout, car ce qui dans les textes a chance de remonter à la tradition première c'est ce qui s'avère leur être commun. En outre, la secte de langue pālie n'est pas la seule à garder des traits anciens. Elle n'est que l'une — la plus vivante à la vérité — des sectes anciennes qui forment le groupe désigné par les écoles réformées sous le nom péjoratif de *Hīnayāna*, « Petit Véhicule », comme on traduit d'ordinaire, mais plus exactement « Moyen inférieur de progression ». Enfin, l'étude scientifique objective doit constater et critiquer les prétentions à l'orthodoxie, et, même quand elles sont légitimes, elle ne peut jamais les suivre dans le dédain de l'hétérodoxie laquelle, comme fait, est partie intégrante du réel au même titre que l'orthodoxie. Quant à l'importance, elle se mesure subjectivement par rapport à ce qu'on regarde soi-même comme la vérité et, objectivement, au rôle joué dans les sociétés, non à l'antiquité. Or les enseignements nouveaux qui se sont intitulés fièrement Mahāyāna, « Grand Moyen de progression », ont rayonné à travers l'Asie jusqu'au Japon.

Il y avait donc, à l'étape de la documentation directe, par le contact même des communautés vivantes, un danger auquel tous les auteurs, si méritants qu'ils aient pu être, n'ont pas toujours su échapper : celui de la prédilection, qui borne l'enquête et qui entache la spécialisation de partialité.

Pourtant, déjà à l'époque où se faisaient jour des tendances partiales en faveur du « Bouddhisme du Sud » ou — plus rarement — en faveur de celui « du Nord » (comme on disait alors, désignant ainsi respectivement l'école de langue pālie et l'ensemble des autres), le maître des études bouddhiques au XIXe siècle, Eugène Burnouf, avait nettement ouvert la voie vers une étape supérieure de ces études : celle de l'investigation objective générale et de la confrontation critique.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Avant même que soit publiée à Ceylan et parvenue en Europe une grammaire du pāli des textes bouddhiques, Burnouf, avec Christian Lassen, avait retrouvé, en s'aidant du sanskrit, les éléments du pāli en s'attaquant, pour connaître le Bouddhisme par ses sources mêmes, aux manuscrits pālis collectionnés depuis le siècle précédent à Paris. En outre, il a le premier analysé les manuscrits bouddhiques sanskrits envoyés du Népâl à la Société Asiatique de Paris par Hodgson et, loin de prendre parti pour les livres pālis ou les livres sanskrits, il s'est encore informé des données tibétaines et chinoises recueillies par les Csoma de Körös et les Abel-Rémusat, et s'est enfin aidé des versions birmanes des textes pālis. Aucune donnée ne lui paraissait négligeable, mais toutes celles qui étaient accessibles étaient par lui réunies, comparées et pesées à leur valeur relative. Il appliquait à la philologie indienne la méthode qui donnait déjà à la physique et aux sciences naturelles un essor qu'en une longue suite de siècles la science ancienne n'avait jamais connue, la méthode qui vise la connaissance intégrale et ne se contente point de juger sur les premiers faits apparents sans rechercher les autres.

Burnouf a fondé, ainsi, ce qui devait s'appeler plus tard la philologie bouddhique. Par cette désignation on entend l'étude du Bouddhisme partant de toutes les sources bouddhiques en langues très diverses et non pas seulement de telle ou telle catégorie spéciale de textes, pālis ou sanskrits, ou tibétains, ou chinois, ou japonais ou autres. Il ne s'ensuit pas que tout savant étudiant le Bouddhisme doive renoncer à toute spécialisation dans une catégorie particulière des textes. Mais il importe que chaque spécialiste des études bouddhiques ait accès, même s'il ne peut s'agir que d'un accès indirect, aux principales sources bouddhiques, qui se complètent les unes les autres, se recoupent et s'éclairent. Il importe que sa spécialité ne soit pas fermée et qu'elle sache profiter des acquisitions des spécialités voisines. Il est peu efficace d'étudier seulement les textes sanskrits, par exemple, lorsqu'il en existe des versions tibétaines et chinoises qui en remplacent des parties perdues, en rectifient les corruptions trop fréquentes et de toute façon témoignent de l'interprétation qu'en ont donnée les experts indiens, tibétains et chinois qui ont concouru à les traduire avec compétence et précision. Et cette philologie doit encore ne pas perdre de vue la précieuse confrontation des textes avec les données de l'histoire et de l'archéologie, bref avec toutes les sources extérieures d'information quelles qu'elles soient.

Burnouf, pour son compte, a utilisé directement le sanskrit, le pāli, le tibétain, le singhalais et le birman, et par l'intermédiaire d'Abel-Rémusat, le chinois. En outre, il a tenu compte à l'occasion des données mongoles recueillies par Schmidt, à la fois tibétologue et mongolisant, comme des monuments archéologiques ou des notes de voyageurs.

Ses œuvres majeures ont été l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (1844) et la traduction du texte sanskrit du *Lotus de la Bonne Loi* (1852) accompagnée de vingt-et-un mémoires sur des points particuliers,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

où il mettait en œuvre toute la documentation accessible et particulièrement celle des textes du canon pāli dont il publiait des morceaux étendus. La mort l'a empêché de faire paraître la seconde partie prévue de son *Introduction*, seconde partie qui devait traiter plus spécialement du contenu de la littérature pālie, alors que la première décrivait la littérature bouddhique sanskrite et, d'après cette littérature, les doctrines. Mais ses travaux et son enseignement n'en avaient pas moins démontré l'efficacité de la méthode des enquêtes complètes et de la confrontation générale des données. Cette méthode avait surtout fait apparaître la nécessité, devant la masse de ces données, d'opérer entre elles des discriminations, de les ranger d'après leur autorité, non pas celle que parfois elles renvendiquent elles-mêmes, mais celles que leur garantissent les critères de l'authenticité et les recoupements constatés.

L'orientation donnée par Burnouf aux études bouddhiques était définitive. Il n'y a pas de connaissance scientifique du Bouddhisme sans l'emploi de cette méthode. L'étape critique se prolonge et se prolongera indéfiniment, car la matière à connaître est inépuisable et sa prospection, qui procède elle-même par étapes, ne s'achèvera pas.

Mais les études bouddhiques scientifiques, en accroissant sans cesse leur domaine et leur documentation, sont obligées de se découper en spécialités. D'autre part, elles doivent nécessairement être utilisées par les branches d'études voisines : elles entrent dans le cadre plus vaste des recherches sur la pensée et les civilisations de l'Asie et des sciences humaines universelles. Elles devaient donc être normalement menées non seulement par les savants qui s'étaient consacrés spécialement à les créer et à les développer, mais encore par d'autres historiens des religions et de la philosophie et des sociologues qui, dans leurs propres études, devaient tenir compte du fait bouddhique. Enfin elles devaient mettre leurs résultats à la disposition de tout homme cultivé.

La spécialisation s'est établie dans les recherches sur les textes et les monuments bouddhiques, laissant souvent de côté l'observation ethnologique moderne, elle-même peu active tout d'abord dans les domaines bouddhiques. Elle s'est naturellement opérée selon les langues des textes et la répartition géographique des monuments, mais avec référence habituelle aux sources indiennes. Les études bouddhiques tibétaines, fondées par Csoma de Körös avant 1840, ont ensuite été développées surtout par des savants qui prospectaient simultanément les littératures bouddhiques sanskrite et tibétaine, comme l'a fait notamment Edouard Foucaux, tandis que d'autres restaient plus exclusivement tibétologues comme A. Schiefner.

Les études pālies avec Léon Feer, Emile Senart, Minaev, ont également été menées de front avec les sanskrites, bien que toute une école, avec R. Childers et surtout Warren et Rhys Davids, ait limité plus étroitement son horizon aux sources pālies, d'ailleurs admirablement analysées.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les sinologues comme Stanislas Julien et Vassiléev, qui se sont occupés du Bouddhisme chinois, ont aussi fréquemment regardé du côté de l'Inde. Mais jusqu'à la fin du XIXe siècle, un bien petit nombre de tous ces spécialistes, en dehors d'exceptions, comme Léon Feer, ont recouru simultanément à toutes les sources accessibles. A partir du début de ce siècle, il a été réservé à Sylvain Lévi, à Louis de la Vallée Poussin et à Jean Przyluski, avant les bouddhologues des générations actuelles, d'enquêter avec la même maîtrise dans les sources sanskrites, pālies, tibétaines et chinoises.

L'utilisation des études bouddhiques, par les historiens et les sociologues qui n'avaient pas accès aux sources, a été dans une certaine mesure dépendante des travaux qui tentaient de mettre le Bouddhisme à la portée de l'ensemble du public. Un des plus répandus a été *Le Bouddha et sa religion* de Barthélemy Saint-Hilaire (1re édition 1860, 3e 1866), ouvrage qui décrivait bien les sources d'après Burnouf, mais qui exposait fort mal la doctrine.

Barthélemy Saint-Hilaire était philosophe et avait le mérite de faire entrer la pensée indienne dans ses recherches pour une connaissance plus générale de la philosophie de l'ensemble de l'humanité. Malheureusement les philosophes de son époque étaient fort mal préparés à comprendre le Bouddhisme. Les moralistes pouvaient l'apprécier, les psychologues non.

Le rôle de l'inconscient dans l'individualité psychique était encore inconnu. On considérait seulement l'âme et sa faculté d'intelligence opérant sur les « conceptions » nouvelles et sur les anciennes conservées dans la mémoire, Or les bouddhistes connaissaient l'importance et l'organisation des traces psychiques accumulées en un ensemble automatiquement actif, qui n'est pas une personne existant en elle-même mais une individualité d'assemblage, qui s'établit comme moteur latent de l'activité psychique. Ils enseignaient à dissoudre cette individualité en cessant de l'accroître par continuelle prise de possession de nouvelles images s'ajoutant à celles qui l'avaient constituée, et aussi en l'usant peu à peu par une discipline de toute la pensée, et de tout le comportement. Les psychologues du milieu du XIXe siècle ne pouvaient donc comprendre exactement ce que visait la discipline bouddhique. Aussi Barthélemy Saint-Hilaire est-il très sévère, et fort indûment, à l'égard du Bouddhisme. Là où le Bouddhisme concevait, au-delà de la mort physique, une persistance de l'individualité psychique constituée par les actes psychiques accumulés et se réincarnant pour réaliser les tendances mises en elle par la nature de ces actes, là où le Bouddhisme tendait au *nirvāṇa*, à l'« Extinction » définitive de tous ces actes et de toutes ces tendances, la psychologie du XIXe siècle ne pouvait voir qu'imaginations bizarres et aspiration morbide au néant.

La lecture des évocations prodigieuses des textes bouddhiques sanskrits du Népâl achevait de dérouter le rationalisme positiviste. Pourtant, la place considérable occupée par les bouddhistes dans le monde depuis l'an-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tiquité forçait à avoir égard à leurs idées, comme l'avait bien vu Burnouf, et à se demander, quand elles paraissaient folles, si on les avait bien comprises.

Renan avait senti, auprès de Burnouf, l'importance du Bouddhisme et cherché à prendre modèle, pour l'étude des faits chrétiens, sur l'attitude objective adoptée à l'égard du Bouddhisme par Burnouf. Il s'y intéressait particulièrement, y voyant un athéisme devenu une religion éminemment morale et bienfaisante, un Catholicisme sans Dieu (*Nouvelles études d'Histoire religieuse*, p. 86). Les études bouddhiques servaient donc pour lui de type idéal aux études d'histoire des religions. Il tendait ainsi à juger objectivement le Bouddhisme, quoique se résignant trop souvent à trouver étranges ou absurdes les positions bouddhiques. Il pensait que les bouddhistes, de leur côté, devaient tenir les idées européennes pour aussi insensées, mais cette opinion contribuait à renforcer le préjugé que les mentalités occidentales et bouddhistes étaient radicalement différentes et irréductibles. En réalité, l'incompréhension de part et d'autre ne vient jamais que de l'insuffisance de la connaissance des motivations des idées. On juge facilement insensée une attitude dont on ne connaît pas les raisons. Mais dès qu'on sait pourquoi et comment elle a été prise, on peut l'apprécier quant à ce qui compte le plus : son efficacité pour ceux qui s'y tiennent. On peut alors l'approuver pour eux, que la motivation en apparaisse dans une logique consciente ou dans le jeu d'un automatisme psychologique et de conditions économiques et sociales favorables, tout en sentant qu'on ne l'adopterait pas pour soi-même, engagé que l'on est dans un autre système où elle ne serait qu'un élément intrus et inassimilable.

Mais à l'époque de Renan, on n'en était encore qu'à la collecte et au classement de la documentation générale des études bouddhiques, ainsi qu'aux premières interprétations des idées et au repérage dans l'histoire des phases successives de l'évolution des doctrines et des pratiques. La dernière étape des études bouddhiques, celle où l'on recherche leurs raisons d'être, est en cours depuis lors. C'est la plus longue ; c'est celle aussi où commence à se dégager une compréhension générale corroborée par celle des détails, où, à côté des faits bouddhiques, apparaissent leurs explications et corrélations à l'intérieur des sociétés où ils sont nés.

Deux tendances principales se manifestent à cette étape de quête des explications. L'une est de continuer la collecte, le rapprochement et la critique des faits, pour peu à peu découvrir naturellement, et par les détails, l'agencement de l'ensemble, ainsi que la pensée et l'activité de ceux qui l'ont construit. Cette tendance se fonde sur le sentiment que le Bouddhisme ne consiste précisément que dans la pensée et l'activité des bouddhistes et que c'est à eux, à leurs traditions et à leurs monuments, qu'il faut demander ce qu'il est, sous réserve de confrontation de leurs témoignages avec les données extérieures à leurs communautés. L'autre tendance est plus expéditive. Elle vise d'emblée les origines possibles selon les théories générales en vogue dans l'histoire des religions ou la sociologie, et les pose sous forme d'hypo-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

thèses de travail. Ces hypothèses établies, elle interroge la tradition et la masse des données de toutes sortes pour déterminer si cette tradition atteste la réalité de l'hypothèse ou si, dans le silence de la tradition, la masse des données ne conserve pas des traits qui puissent passer pour des vestiges de l'état visé par l'hypothèse et que la tradition aurait oubliés ou supprimés.

Cette dernière tendance conduit donc à une méthode de restitution d'origines anté-historiques ou de développements perdus au long de l'histoire. Elle complète donc l'histoire et elle est tentante comme promettant de soulever le voile de l'inconnaissable. Mais elle est dangereuse aussi. Elle en est arrivée parfois à prétendre reconstituer, contre les bouddhistes, un Bouddhisme pour elle — mais pour elle seule — plus vrai que le leur.

Elle a été employée et l'est encore avec des témérités fort variables selon les auteurs. Senart (1873-75) et Kern (1881), lointains héritiers, sans s'en rendre compte, de Dupuis et de l'*Origine de tous les cultes*, ont tenté de voir dans la légende primitive du Buddha un mythe solaire, solaire et aussi d'orage par l'influence de l'exégèse védique d'alors. Senart, dans une seconde édition de son *Essai sur la légende du Buddha* (1882), a tempéré l'audace de son hypothèse primitivement tout à fait contraire à la tradition que, pourtant, il connaissait bien. Il l'a réduite à une théorie qui ne contredit plus autant cette tradition : la biographie du Buddha humain s'est chargée d'éléments mythiques sous l'influence des conceptions vishnouites du Grand Homme. D'autres auteurs, comme Jean Przyluski, bon connaisseur de la tradition lui aussi, ont utilisé, eux, pour l'interprétation d'évènements et de récits traditionnels bouddhiques, d'autres mythes, ou des faits mis en lumière par l'ethnologie et la sociologie, à la suite de Frazer, dans des pays étrangers à l'Inde ou chez des populations du sol de l'Inde, mais n'appartenant pas à la civilisation indienne classique. Cette méthode peut donner d'intéressants résultats car il est bien vrai que, dans les diverses religions, les fidèles sont souvent attachés à des idées ou à des pratiques qui remontent plus haut que leur tradition et qui ont été fort détournées de leurs buts primitifs. Seulement, une explication reconnue valable dans un cas et dans un groupe humain est trop facilement transportée à un autre cas dans un autre groupe humain, au mépris de l'explication conçue par les intéressés. En prétendant réparer l'oubli des peuples, elle court grand risque de s'écarter du réel. Même si elle restitue une part de celui-ci, il s'agit d'une part morte, et, si elle permet de remonter à des origines insoupçonnées, elle ne résout pas le problème des raisons d'être des faits, car les motivations réelles sont bien plus difficiles à discerner dans de simples survivances de temps révolus que dans les traditions vivantes. Elle n'en est pas moins précieuse à certains égards, particulièrement pour permettre, au milieu de la masse observée, de distinguer ces survivances des nouveautés et pour aider au classement des différentes couches d'apports constitutifs.

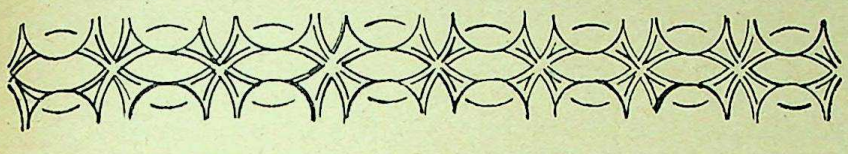
L'autre méthode majeure des études bouddhiques à l'étape actuelle, celle de la poursuite de l'investigation et de la recherche plus nouvelle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de la compréhension des structures et des fonctions du Bouddhisme, a été illustrée dans la première moitié de ce siècle, comme il a déjà été indiqué plus haut, par les Sylvain Lévi et par les La Vallée Poussin, pour ne point nommer ceux qui continuent et amplifient leur œuvre aujourd'hui. Ces savants, avec Alfred Foucher qui a travaillé à compléter, par l'archéologie et par l'étude des monuments de l'art, les données des sources écrites, ont été avant tout philologues et historiens. Ils ont voulu à la fois comprendre pleinement les pièces du dossier bouddhique — et pour cela il leur fallait en posséder la langue ou en déchiffrer les figurations plastiques — et se représenter dans quelles circonstances non pas seulement d'événements mais encore de peuples, de milieux et de sociétés, les faits bouddhiques se placent et s'expliquent. Aujourd'hui, la recherche historique se développe en étudiant de plus en plus les situations économiques et sociales et, parallèlement, les études bouddhiques procèdent, dès qu'elles le peuvent, à des dépouillements d'archives d'intérêt économique, aussi bien qu'elles continuent l'exploration des littératures canoniques ou non-canoniques, pour la connaissance des faits et des idées, et tentent de rechercher les conditions psychologiques des formes diverses du Bouddhisme, plus discipline que religion.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Un aspect de l'avenir des études bouddhiques

par

Marcelle LALOU,
Directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes.

Au début des recherches si brillamment inaugurées en Europe par Eugène Burnouf, « faire du Buddhisme » c'était uniquement apporter une pierre à l'édifice qui commençait à s'élever, c'était contribuer utilement à en dessiner les plans doctrinaux successifs et à en fixer les différents états. Il n'en est malheureusement plus de même à présent. Si la production annuelle d'ouvrages relatifs au Bouddhisme a considérablement augmenté, on s'aperçoit vite en lisant les notices de la *Bibliographie bouddhique* — ce « Buddha jayanti » permanent édité à Paris depuis 1928 — que les publications signalées sont loin d'avoir toutes une valeur de nouveauté. Trop d'ouvrages sont énumérés, qui ne feront pas avancer d'un pas la connaissance du Bouddhisme.

Il n'y a que la deuxième section de la *Bibliographie bouddhique*, celle des éditions, traductions, catalogues, etc..., qu'on pourrait appeler « section des instruments de travail », qui ne contienne pas de ces exposés de convictions personnelles, fort honorables d'ailleurs, mais qui n'ont pas de valeur scientifique, car ils déversent simplement l'état d'âme d'un auteur dont la documentation est de seconde main. Ce sont des développements dont la longueur paraît être en fonction de la fragilité ; ils ont pour prétexte certains termes techniques du Bouddhisme, presque toujours les mêmes, au sens déjà pressuré nombre de fois.

Cependant, la quantité de ces publications et le succès enviable de leur diffusion, montrent qu'elles répondent à un besoin, besoin de croyance, ou d'illusion d'où le snobisme n'est pas toujours absent. Or ce ne sont pas nos sévères travaux scientifiques, d'accès rebutant, alourdis de notes

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

se référant aux diverses langues dans lesquelles s'exprime le Bouddhisme, qui peuvent répondre directement à ces besoins. Ils n'atteignent pas les lecteurs formés — ou déformés — par les tendances théosophiques ou qui ont seulement le désir de connaître. Des intermédiaires sont donc indispensables. Mais au lieu d'une telle floraison de « penseurs » stagnants, on préfèrerait des vulgarisateurs actifs et documentés qui connaîtraient les œuvres éditées de première main et qui ne ressasseraient pas indéfiniment les mêmes *slogans* bouddhiques. Je sais que ce que j'exprime là va paraître bien éloigné de l'idéal bouddhique conçu en tant que règle de vie, mais outre que l'essence de la Doctrine est parfaitement connue depuis longtemps, est-ce bien servir cet idéal que de piétiner au lieu d'avancer ? Pour se répandre et se maintenir, la Loi a pris des formes variées. Pourquoi continuer à les ignorer ? A mesure que les découvertes textuaires et archéologiques ont révélé des réalités et reculé à des distances insoupçonnées les limites géographiques de l'expansion du Bouddhisme, la spéculation s'est emparée de ces faits ; elle s'est diversifiée et elle a évolué. Souhaitons que les travaux spécialisés qui en résultent inspirent les écrivains pour qui la Doctrine de Śākyamuni est une source de salut ; c'est faire œuvre pie que de la répandre.

La mise en œuvre des documents découverts depuis un demi-siècle est très lente. Deux longues guerres en ont interrompu les inventaires. Il a fallu aborder d'autres langues, d'autres écritures.

Le rythme de formation des spécialistes ne rattrape pas celui de leur disparition.

Et pourtant, que de matériaux restent à utiliser ! Il ne s'agit pas seulement des récentes trouvailles. Je pense en particulier au Canon en tibétain que nous avons à Paris depuis plus de soixante-dix ans, en ce qui concerne le *Kanǰur*, et depuis cinquante ans, en ce qui concerne le *Tanǰur*.

Cette collection précieuse a préservé une masse de textes traduits du sanskrit, qui pour la plupart sont maintenant perdus. Dans la grande section des *Tantra*, à travers la magie et les rituels, on peut atteindre des réalités qui satisferaient les actuelles tendances sociologiques de la recherche.

Sans entrer dans le détail de la Doctrine, qui est souvent difficile à serrer de près parce que volontairement obscurcie, une analyse précisant tous les noms de Buddha ou de Bodhisattva et ceux des divinités rencontrés dans chaque texte fournirait des éléments de classement, de datation et de localisation qui manquent. Le Hongrois Csöma de Koros a donné un résumé du contenu du *Kanǰur*, mais cet admirable travail serait maintenant à reprendre et à dépasser. Nous avons d'excellents catalogues du Canon tibétain, où sont indiquées les concordances avec les originaux sanskrits encore existants et avec les éventuelles traductions chinoises, mais le cadre du récit, les personnages mis en scène nous échappent encore. Or, des sermons, identiques pour le fond, deviennent des textes individualisés par les interlocuteurs.

En inventoriant les manuscrits tibétains rapportés de Touen-houang par Paul Pelliot, et en essayant de les identifier, j'ai souvent rêvé de l'existence d'un répertoire des noms contenus dans le *Tripiṭaka* tibétain. Mais l'œuvre est considérable et le temps passe.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

D. — ACTUALISATION

Le Bouddhisme dans le monde

I. — Extrême-Orient

II. — Occident

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I. — EXTRÊME-ORIENT

Expansion du Bouddhisme en Asie

a) Mahāyāna

Chine — Japon — Tibet — Viêt-Nam — Indonésie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Expansion du Boudhisme en Asie

par

René de BERVAL

Le Bouddhisme s'est propagé : 1° — par la voie de terre du Nord-Ouest de l'Inde vers l'Asie Orientale, contournant les montagnes de la Haute Asie, gagnant l'Asie Centrale et progressant dès lors vers la Chine ; 2° — par les voies maritimes vers la péninsule indochinoise et l'archipel indonésien.

Dès l'époque d'Aśoka, et plus précisément après le Concile de Pāṭāliputra (241 A.C.), il s'est répandu à travers l'Inde et autour de l'Inde sous ses formes conservatrices premières et s'est fixé dans l'une d'elles à Ceylan. D'autres de ces formes se sont établies au cours des siècles en Asie Centrale, puis au Tibet.

Une seconde vague de propagation a été due aux écoles qui, par la gnose, le yoga, la dévotion, voire les rites, ambitionnaient une réalisation plus large et plus prompte de salut, et qui utilisaient la méthode du Mahāyāna *ou « grand Moyen de progression », par opposition à celle des écoles conservatrices, qu'elles qualifiaient de* Hīnāyāna *ou « Moyen inférieur de progression ».*

Le Mahāyāna *s'est propagé sous ses multiples aspects dans tous les pays en liaison avec l'Inde, ausi longtemps qu'il s'est lui-même maintenu dans ce pays.*

Une troisième vague d'expansion a été celle du Bouddhisme anciennement fixé à Ceylan, dit Theravāda, qui a conquis sur l'Hindouisme et le

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mahāyāna *la péninsule indochinoise et qui est actuellement religion d'Etat en Birmanie, Thaïland, Laos et Cambodge.*

Ceylan

253 A.C. — Le Vén. Mahinda, fils ou frère d'Aśoka, prêche le Bouddhisme des Thera au roi Devānampiyatissa et compose en singhalais les premiers commentaires du *Tipiṭaka.*

88-76 A.C. — Récapitulation du *Tipiṭaka* pāli et développement de la littérature de commentaire en singhalais sous le règne du roi Vaṭṭagāmaṇī.

412 A.D. — Séjour du pèlerin chinois Fa-hien.

ca 420. — Arrivée de Buddhaghosa qui établi les commentaires en pāli, depuis lors classiques, du *Tipiṭaka* d'après la tradition des commentaires singhalais. Ce sont ces textes canoniques qui seront diffusés en Basse-Birmanie, au Siam et au Cambodge.

ca 1153-1186. — Règne de Parākramabāhu I qui réforme le Bouddhisme en proclamant l'orthodoxie de la secte du Mahāvihāra (Bouddhisme dit « singhalais »).

PENINSULE INDOCHINOISE

Birmanie

Nord : Pays puy
Sud : Pays môn

III° s. A.C. — Bouddhisation légendaire par les Vén. Uttara et Soṇa.

VIII° s. A.D. — Introduction du Mahāyāna.

849. — Fondation de Pagān.

1056. — Conversion du royaume de Pagān à la suite de la prise de Thaton (capit. du pays môn) par le roi birman Anōratha.

1190. — Introduction du Bouddhisme singhalais par le Môn Chapaṭa, retour de Ceylan.

Fou-nan

III° s. A.D. — Coexistence du Brahmanisme et du Bouddhisme.

484. — Kauṇḍinya Jayavarman envoie le moine Nāgasena comme ambassadeur en Chine.

503. — Un moine arrive au Fou-nan pour prêcher le Bouddhisme.

539. — Rudravarman fait don d'un cheveu du Buddha à l'Empereur de Chine.

Tchen-la

(Cambodge préangkorien)

VII° s. A.D. — Le pèlerin chinois Y-tsing fait état de persécutions du Bouddhisme par les rois Śivaïtes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cambodge

791 A.D. — Erection d'une statue du Bodhisattva Lokeśvara à Prasat Ta Keâm (Siemréap).

IXe s. — Des chartes de fondation de monastères mentionnent le culte d'Avalokiteśvara.

Xe s. — Sous le règne de Jayavarman V (968-1001) restauration du Mahāyāna de l'école Yogācāra par Kīrtipaṇḍita.

1181-1201. — Apogée du Bouddhisme mahāyāniste avec Jayavarman VII qui érige Angkor-Thom.

1181-1186. — Stèles de fondation des hôpitaux placés sous l'invocation du Buddha « Maître des remèdes », Bhaiṣajyaguru, très populaire chez les Mahāyānistes.
(On a retrouvé 17 stèles — dont la plus septentrionale à Say Fong (Vientiane) — et probablement 18 autres sites d'hôpitaux (sans stèles), soit 35 emplacements sur 102).

XIIIe s. — Introduction du Bouddhisme singhalais par la voie du Siam. Mention en est faite par le voyageur chinois Tcheou Ta-kouan. Disparition progressive du Mahāyāna.

Champa

875 A.D. — Fondation à Đông-dương (Quãng-nam) du monastère de Lakṣmīndralokeśvara.

902. — Fondation à An-thái (Bình-định) d'un monastère dédié à Avalokiteśvara.

Lan Xang
(Laos)

XIIIe s. — Buddha sur nāga mahāyānistes.

1358. — Le roi Fa Ngum, sur le conseil de sa femme Nang Kêo Lot Fa, envoie une ambassade à la cour de son père, le roi d'Angkor. Celle-ci en revient avec une mission bouddhique, dirigée par le P'ra Mahā Pasaman Chao, qui apporte le P'ra Bang. C'est cette statue du Buddha, fondue à Ceylan, qui deviendra le Palladium du Royaume et donnera son nom à la capitale.

Siam

Il est historiquement impossible de parler de « Siam » avant le XIIIe siècle. Antérieurement à cette date, le territoire du Siam actuel s'est trouvé successivement, et partiellement, divisé entre le royaume môn de Dvāravatī (capitale sur le site actuel de P'ra Pathom, à l'Ouest de Bangkok) et divers petits royaumes relevant de Dvāravatī et situés entre le bassin moyen du Ménam et le plateau de Kôrat. Au Xe siècle, la domination khmère s'est étendue à peu près sur tout le bassin du Ménam et a pénétré au XIIe jusque dans le Nord de la Péninsule Malaise, où divers petits royaumes relevaient de l'empire sumatranais de Śrī Wijaya (Palembang).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ant. au VIe s. — Introduction du Theravāda à Nakorn Phatom, site de la capitale du royaume môn de Dvāravatī.

XIIIe s. — Fondation et épanouissement du royaume de Sukhodaya, premier Etat thai indépendant. Le Bouddhisme s'y répand en provenance de la péninsule malaise.

1350. — Fondation du royaume d'Ayudhyā où le Bouddhisme de Ceylan (Laṅkāvaṃsa) est déclaré religion d'Etat.

INSULINDE

Indonésie et Péninsule Malaise

Ho-ling et *Chöp'o* (Java) — *Suvarṇadvīpa, Suvarṇabhūmi* et *Malayu* (Sumatra) — *P'o-li* (Bali)

ca IIe-IVe s. *A.D.* — Statues du Buddha à Palembang (Sumatra), à Jember (Java) et à Sempaga (Sulawesi ou Célèbes).

ca Ve s. — Inscription du Capitaine de navire bouddhiste Buddhagupta de la Péninsule Malaise (Province de Wellesley).

Déc. 412-mai 413. — Séjour forcé à Java du pèlerin chinois Fa-hien. Il remarque que le nombre de bouddhistes dans l'île est négligeable.

ca 420-424. — Expansion du Bouddhisme à Java à la suite de l'activité de Guṇavarman, prince kashmirien devenu moine qui se rendit à Java (Ho-ling) pour y répandre la Doctrine.

502. — Le roi de Kan-t'o-li (région de Sumatra) est bouddhiste selon un texte chinois.

665-668. — Un religieux bouddhiste chinois, Houei-neng, passe à Ho-ling (Java) en route pour l'Inde et y reste trois ans.
— Collaboration de Houei-neng et de Jñānabhadra, religieux javanais célèbre pour sa science.

Déc. 671-sept 672. — Yi-tsing arrive à Śrī Wijaya (Palembang, dans le Sud de Sumatra) où il reste six mois. Il se rend ensuite au Pays de Malayu (région de l'actuel Jambi), puis le quitte pour Kedah (Péninsule Malaise).

682-686. — Trois inscriptions mahāyānistes de Śrī Wijaya en vieux malais.

685-689. — Yi-tsing, revenant de Nālandā, passe par Kedah et reste quatre ans à Śrī Wijaya.

Janv. 690-juil. 695. — Yi-tsing, après être allé en Chine chercher quatre aides pour le seconder dans ses travaux de traduction, fait à Śrīvijaya un nouveau séjour de cinq ans.

2e moitié du VIIe s. — Une vingtaine de religieux de diverses origines font un séjour plus ou moins long à Śrī Wijaya. Quelques-uns sont sont cités comme très versés dans la langue *k'ouen-louen* (vieux malais).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

717. — Vajrabodhi, introducteur de la doctrine tāntrique en Chine, venant de Ceylan, s'arrête à Śrī Wijaya où il est reçu en grande pompe par le roi.

1re moitié du VIIIe s. — Construction du Bårå Buḍur. Au cours du même siècle, d'autres sanctuaires bouddhiques sont élevés dans le centre de Java : Caṇḍi Plaosan, Caṇḍi Sewu, etc.

750. — Date de la plus ancienne inscription bouddhique (en sanskrit) qui ait été retrouvée à Java Central.

775. — Une inscription sanskrite, trouvée à Ligor, montre que la puissance du Royaume de Śrī Wijaya s'étendait sur la Péninsule Malaise : elle commémore la fondation de trois sanctuaires dédiés au Buddha et à deux bodhisattva.

778. — Fondation à Kalasan (Java) d'un sanctuaire dédié à la déesse Tārā, premier monument de la série des constructions bouddhiques dues à la dynastie des Śailendra : Bårå Buḍur, Mendut, Pawon, Sewu, etc., qui datent tous du VIIIe siècle et manifestent l'influence de l'Université de Nālandā (Bengale).

782. — Dédicace à Kelurak (Java Central) d'un temple à Mañjuśrī.

850-860. — Une inscription de Nālandā mentionne un monastère construit par un roi de Survarṇabhūmi (Sumatra) pour les pèlerins de cette île qui y venaient séjourner.

863. — Une inscription de Prambanam (Java) atteste le déclin du Bouddhisme dans le centre de Java.

VIIIe-IXe s. — Fabrication d'un grand nombre de stūpa miniatures en terre cuite, contenant des disques de même matière, sur lesquels est gavée la « profession de foi » bouddhique. (*Ils ont été trouvés à Pèdjèng — Bali central*).

1005. — Une inscription du roi pallava Chola Rājarāja Kesarivarmma mentionne un monastère bâti dans le Sud de l'Inde par le roi de Śrīvijaya et Katāha. (*Ce dernier nom est une sanskritisation de Kedah*).

1er quart du XIe s. — Le grand réformateur tibétain Atiśa passe douze ans à Suvarṇadvīpa comme élève de Dharmakīrti.

XIe s. et suivants. — Bouddhisme mahāyānanique et Śivaïsme tāntrique coexistent dans un syncrétisme qui inspire les monuments dans l'Est Java et à Bali.

ca 1270. — Contruction d'un temple bouddhique à Tumpang (Caṇḍi Jago) à Java oriental. (*Plusieurs statues en provenant ont été conservées*).

1286. — Envoi par Kertanagara, roi de Java, à son vassal le roi de Malāyu, d'une statue d'Amoghapāśa (*inscription en vieux malais*).

1289. — Kertanagara se fait représenter sous les traits d'Akṣobhya. Le Bouddhisme de ce souverain, dont la Cour était à Java oriental, est nettement influencé par le tāntrisme.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1343. — Date d'une statue de pierre de Mañjuśrī (*maintenant au musée de Berlin*) provenant du Caṇḍi Jago.

1350. — Mort de la Rājapatnī (nom personnel : Gāyatrī), grand'mère de Hayam Wuruk et Régente pendant la minorité de celui-ci, qui était une bouddhiste dévote.

ca 1350-1375. — Règne d'Ādityavarman, apparenté à la famille royale de Java, dans le Centre de Sumatra (actuel Minangkabau). Ce souverain professe un Bouddhisme de forme tāntrique.

fin XVe-début XVIe s. — Disparition progressive du Bouddhisme (et aussi du Śivaïsme, sauf à Bali), en tant que doctrine protégée par les souverains, par suite de l'expansion de l'Islam. On en ignore les détails, mais il semble certain que le passage à la nouvelle religion se fit de façon graduelle et sans violence.

Asie Centrale

211 A.C. — Fondation du premier monastère à Khotan.

1er s. A.C. — Les tribus Śaka et Kuṣaṇa apportent le Bouddhisme au Turkestan Oriental.

Env. IIIe s. — Ms. Dutreuil de Rhins à Khotan, recueil de stances parallèles à celles du *Dhammapada* du canon pāli.

VIIe s. — Au temps de Hiuan-tsang, prédominance de la secte des Sarvāstivādin (Hīnayāna) dans le Bassin du Tarim (royaumes de Koutcha et d'Agni).

VIIIe-XIe s. — Bouddhisme florissant à Khotan, en Sogdiane et chez les Uigurs de la région de Tourfān.

Chine

1er s. A.C.-1er s. A.D. — Introduction du Bouddhisme, d'après la légende de l'Empereur Ming-ti.

— Pénétration grâce aux échanges entre les Kouṣaṇa et l'Empire des Han (ouverture de la Route de la Soie par Pan Tch'ao).

63. — Communauté bouddhique à Peng-tch'eng (dans l'actuel Kiang-Sou) qui se développe comme Eglise de Lo-yang. — Fondation d'un grand bureau de traductions.

166. — Conversion au Bouddhisme de l'Empereur Houan-ti, de la dynastie des Han Postérieurs.

Après la chute des Han Postérieurs, division de l'Empire en Trois Royaumes :

220-265. — Wei, dans le Bassin du Fleuve Jaune (capitale : Lo-yang). Le Bouddhisme continue à prospérer.

221-280. — Wou, dans le Bassin du Fleuve Bleu (capitale : Nan-king). Le Bouddhisme prospère.

221-263. — Chou, dans le Sseu-tchouan (capitale : Tcheng-tou). Le Bouddhisme s'étend jusqu'au Tonkin.

335. — Le prince de Tchao (Pe Tche-li et Chan-si) autorise ses sujets à prononcer des vœux monastiques bouddhiques.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXXI. — GANDHĀRA. Offrande de la poignée de poussière (c. IVe s.). Stuc de Haḍḍa. *Musée de Kabul.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXXII. — GANDHĀRA. Tête de bodhisattva (IVe - Ve s.). Shiste.
Musée de Kabul.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

399. — Départ du pèlerin Fa-hien, qui reviendra à Tch'ang-ngan en 414, après un voyage de quinze ans.

423. — Dans le Sud, l'empereur Chao Ti, des Sung, interdit le Bouddhisme.

446. — Dans le Nord, l'empereur Wou Ti, des Wei, organise la première persécution.

Déb. du Ve s. — Traduction par Kumārajīva du manuel *Tch'eng-che-louen* de l'école Tch'eng-che.

Ve s. — Introduction du San-luen Tsong, école fondée par Nāgārjuna au IIe s. sous le nom de Mādhyami-Kadava.

548-549. — Introduction par Gunarata (Tch'en-ti), venu d'Uḍḍiyāna, de l'école Kiu Che-tsoung. Cette école fut florissante jusqu'au Xe s., époque à laquelle elle fut remplacée par le dogme d'Amitābhā.

— Apparition du Ch'an (Dhyāna, Zen).

629. — Départ du pèlerin Hiuan-tsang, qui reviendra à Si-ngan-fou en 645, après un voyage de seize ans.

671. — Départ de Yang-tcheou (Kiang-sou) du pèlerin Yi-tsiṅg ; après un bref retour en 689 et un nouveau départ la même année, il reviendra en 695.

VIIe s. — Introduction du Madhyamayāna par le moine Hiuan-tsang.

VIIIe s. — Disparition du San-luen Tsong, remplacé par le dogme d'Amitābhā.

Xe s. — Disparition du Madhyamayāna, remplacé par le dogme d'Amitābhā.

1270. — Conversation de Qubilaï khan au Lamaïsme.

Corée

372. — Introduction du Bouddhisme au Ko-kourye (Nord) par le moine chinois Chouen-tao.

384. — Introduction du Bouddhisme au Paik-tjyei (Sud-Ouest) par le moine Marānanda.

414. — Introduction du Bouddhisme en Silla (Sud-Est).

538. — Le roi du Paik-tjyei envoie une statue du Buddha et des *sūtra* à Kimmei, empereur du Japon.

Japon

538. — L'empereur Kimmei a connaissance du Bouddhisme venu du Paik-tjyei.

ca 606. — Le prince régent Shōtoku taishi assure l'implantation du Bouddhisme et commente des *Sūtra* devant la Cour.

610. — Le Bouddhisme devient religion d'Etat.

624. — 46 temples avec 816 moines et 569 nonnes sont déjà établis.

Epoques d'Asuka et de Nara
(VIe-VIIIe s.)

625. — Le moine coréen Ekwan introduit les deux premières écoles bouddhiques, Jōjitsu et Sanron (qui remonte à Nāgārjurna). La secte Sanron s'établit au temple appelé Hōryūji.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

654. — Le moine japonais Dōshō introduit de Chine l'école Hossō (système philosophique du pèlerin Hiuan-tsang).
ca 660. — Deux moines japonais, Chitsu et Chitatsu, introduisent l'école Kusha.
736. — Le moine chinois Tao-hiuan introduit l'école Kegon.
754. — Le moine chinois Kien-tchen (Ganjin) introduit l'école Ritsu.

Epoques de Heian et de Kamakura
(IXe-XIVe s.)

804. — Les religieux Dengyō daishi et Kōbō daishi partent pour la Chine.
805. — Dengyō daishi, retour de Chine, répand les doctrines de l'école Tendai.
807. — Kōbō daishi, rentré à son tour, enseigne les doctrines mystiques Shingon.
816. — Fondation du temple Kongōbuji, monastère de la secte Shingon, sur le mont Kōya.
1124. — Le religieux Ryōnin (1072-1132) fonde le Yūzū nembutsu, première secte amidiste.
1191. — Le moine Eisai (1141-1215) introduit de Chine le Ch'an (Dhyāna), qui prendra au Japon le nom de Zen. Rinzai est le nom de sa secte.
1175. — Le moine Hōnen fonde le Jōdo, deuxième secte amidiste dite « de la Terre Pure ».
1224. — Son disciple, Shinran, expulsé du Jōdo, fonde le Jōdo shin shū, la « Véritable Secte de la Terre Pure », troisième secte amidiste.
1296. — Le moine Ippen fonde le Ji, quatrième secte amidiste.
1227. — Le moine Dōgen (1200-1253) fonde la deuxième secte Zen, la secte Sōdō.
XIIIe s. — Nichiren (1222-1282) prétend réformer le Bouddhisme. Date théorique de la fondation de la secte : 1253.

Tibet

640. — Le roi Srong-tsan-gam-po est invité à Pékin par l'empereur T'ai-tsong qui lui donne pour épouse la princesse Wen-chang, fervente bouddhiste. Ce souverain propage le Bouddhisme et envoie en mission dans l'Inde le savant Thon-mi-sam-bho-ṭa. Celui-ci en rapporte une importante collection d'ouvrages bouddhiques, ainsi que les éléments d'une écriture et d'une grammaire.
— Bouddhisation.
747. — Le roi Khri-srong-de-tsan fait venir de l'Inde le fameux *guru* magicien Padmasambhava, qui rétablit l'influence du Bouddhisme fortement combattu par les sectateurs bön-po après la mort du précédent souverain. Naissance du Lamaïsme, par fusion du Mahāyāna, du Tāntrisme et du Bön-po. L'église fondée par Padmasambhava constitue la secte des Nyin-ma-pa (« Bonnets Rouges »).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

914. — Assassinat du petit fils de Khri-srong-de-tsan, Ral-pa-tchan, par son frère, Lang-dar-ma, qui monte sur le trône et persécute le Lamaïsme. Assassinat de Lang-dar-ma par le lama Lha-lung.
— Anarchie sociale, mais renouveau de foi bouddhique.

1270. — Qubilaï Khan invite le patriarche des Sa-skya-pa (secte qui a pris le pas sur toutes les autres) à la Cour de Pékin et se convertit au Lamaïsme. (*Cette entrevue établit en fait la reconnaissance de la souveraineté du pontife Sa-skya sur le Tibet et la suzeraineté de la Chine*).

XIVe s. — Naissance de Tsong-kha-pa, qui réforme le Lamaïsme en fondant la secte Ge-lugs-pa (« Bonnets Jaunes »).

Viêt-Nam

Ant. au IIe s. A.D. — Introduction du Bouddhisme par des moines indiens, indo-scythes, sogdiens et chinois (Mārajīvaka, Seng Houei, Kalyāṇarūci, Meou-tseu).

ca 189 A.D. — Le moine chinois Meou-po, ancien taoïste converti, entreprend de répandre la Doctrine Bouddhique.

580. — Arrivée de Vinītaruci, brahmane hindou s'étant initié pendant de nombreuses années au *ch'an* (*dhyāna*) dans les monastères chinois. Il est considéré comme le premier patriarche de la secte Zen au Viêt-Nam.
— Fondation de la première secte Zen.

820. — Le moine Vô-ngôn-Thông fonde une seconde secte Zen.

946. — L'empereur Đinh Bộ-Lĩnh place le moine Ngô-chân-Lưu à la tête du Bouddhisme au Viêt-Nam.

1010-1028. — De son avènement à sa mort, l'empereur Lý Thái-tô protège le Bouddhisme.

1049. — Sur ordre de l'empereur Lý Thái-tôn, érection de la Pagode Diên-hựu (vulg. appelée *Một Cột*, [Pagode à] Pilier unique). à à Hà-nội.

1128-1225. — Les trois empereurs suivants protègent le Bouddhisme et s'adonnent eux-mêmes au Zen.

fin XIIIe et début XIVe s. — Le Bouddhisme continue d'être florissant sous les Trần dont le dernier empereur, après 15 ans de règne, se retire dans le monastère du mont Yên-tu. Il est considéré comme le premier des trois patriarches de la secte Trúc-Lâm (Forêt de Bambous).

1414-1428. — Nouvelle invasion chinoise qui rétablit le Confucianisme et persécute le Bouddhisme.

1528. — Renouveau bouddhique avec les Seigneurs Trịnh au Nord et Nguyễn au Sud.

1601. — Sur l'ordre de l'empereur Nguyễn-Hoàng, érection de la pagode Thiên-Mụ à Huê.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Chine

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Bouddhisme en Chine

par

le Dr. André Migot

Né au VIe siècle avant notre ère, dans le Maghada, petite principauté du Nord-Est de l'Inde, le Bouddhisme s'est d'abord propagé vers les provinces de l'Ouest, mais pendant les deux siècles qui ont suivi la mort de son fondateur, ses progrès ont été lents. C'est à l'empereur Aśoka que revient le mérite d'avoir donné à la religion du Buddha un aspect apostolique d'une ampleur toute nouvelle, qui allait l'amener rapidement aux frontières de l'Inde et même au-delà. Pendant le Concile qu'il réunit, vers 241 av. J.-C. à Pāṭaliputra, furent désignés les premiers missionnaires chargés d'aller prêcher la Loi à Ceylan et dans le royaume de Suvarṇabhūmi, l'actuelle Birmanie. Si le Bouddhisme a pu connaître ainsi une grande expansion hors de l'Inde, alors que le Brahmanisme n'en est jamais sorti, c'est que le *dharma* brahmanique interdisait à tout Hindou de traverser les mers sous peine de perdre sa caste, ce qui pour un brahmane est infiniment plus grave que de perdre la vie. Pour les bouddhistes qui avaient rejeté le système des castes, cette défense ne jouait pas ; ainsi purent-ils traverser déserts et océans pour aller prêcher la Doctrine dans toute l'Asie, et même en Occident.

L'expansion extra-indienne du Bouddhisme s'est faite au départ des deux plate-formes qui s'étaient constituées après le règne d'Aśoka : l'une sur la côte du golfe du Bengale et le Sud-Est de l'Inde, l'autre dans les provinces du Nord-Ouest, l'actuel Kashmīr. La première était le domaine

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

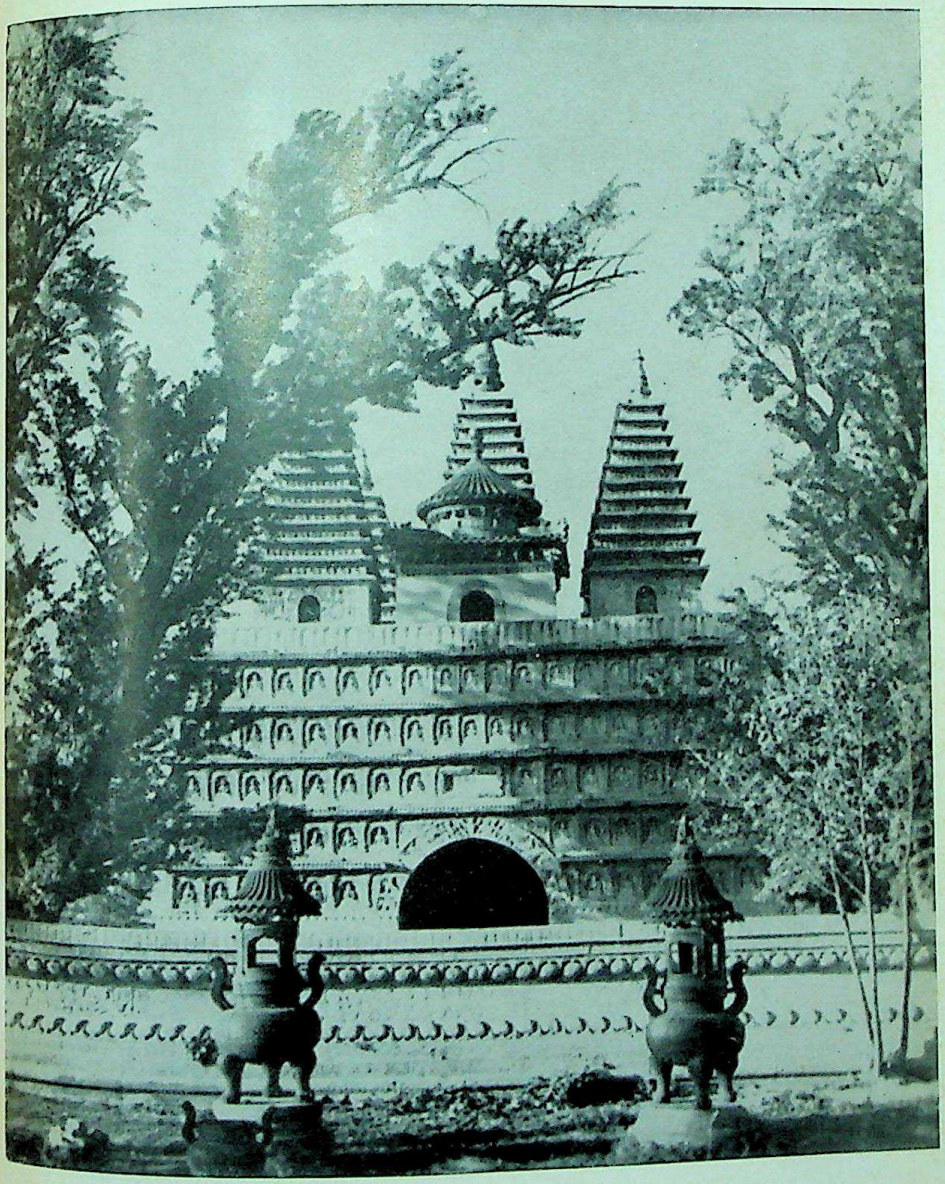
des Thera, des Sthavira, secte dont la langue sacrée était le pāli, tandis que le Kashmīr était celui d'une autre secte, mais de langue sanskrite, les Sarvāstivādin (1).

Le facteur économique a joué un rôle considérable dans cette expansion. Si elle a été patronnée par des moines missionnaires, la dissémination du Bouddhisme a été surtout le fait de commerçants qui, à une époque très reculée, parcouraient déjà toute l'Asie, et le parallélisme est remarquable entre les voies commerciales de l'Inde et les voies de propagation du Bouddhisme. Les deux grands ports de Barygaza, l'actuelle Bombay, ceux de Puri et de Tāṃraliptī, l'actuelle Calcutta, représentèrent les points de départ des marchands vers l'Extrême-Orient où ils faisaient le commerce des bois à essences, des résines parfumées et surtout de l'or ; c'est par cette voie maritime que le Bouddhisme se propagea vers Ceylan, la Birmanie, le Cambodge et l'archipel malais, vers les pays du Moyen-Orient. De la plate-forme du Kashmīr, du Gandhāra et de la Bactriane, le Bouddhisme suivit au contraire les voies terrestres, la Route de la Soie, franchissant les passes himālayennes pour se diriger vers les oasis du bassin du Tarim en contournant le Tibet.

C'est donc à travers l'Asie Centrale que le Bouddhisme s'étendit vers la Chine, mais diverses circonstances historiques retardèrent cette pénétration. Sous l'impulsion missionnaire d'Aśoka, des moines bouddhistes s'étaient installés dans le Gandhāra et le Kapiśa, où ils nouèrent des liens amicaux avec certains des souverains grecs qui régnaient dans les petites satrapies constituées après la mort d'Alexandre. Nous sommes très mal renseignés sur l'histoire du Bouddhisme dans l'Inde au cours de la période qui s'étend des royaumes indo-grecs à l'avènement de la dynastie Kouchâna et au règne du grand empereur Kanishka (78-110 A.D.). C'est une époque de grande fermentation politique dans toute l'Inde du Nord, traversée d'invasions de nomades turco-mongols : Yue-tche, Śākya et Parthes. C'est aussi une époque d'intense fermentation religieuse. Les sectes se sont multipliées et d'ardentes controverses dogmatiques les opposent, le bouleversement de la Doctrine étant en relation avec les bouleversements politiques et ethniques dus aux invasions des nomades. Sur les frontières montagneuses du Nord-Ouest, le Bouddhisme prend contact avec l'Asie Centrale, vers laquelle il prépare sa migration. Il retrouve dans ce milieu complexe l'ambiance de ses origines. Un nouveau Bouddhisme se prépare, le Mahāyāna ou Grand Véhicule, qui se trouvera déjà

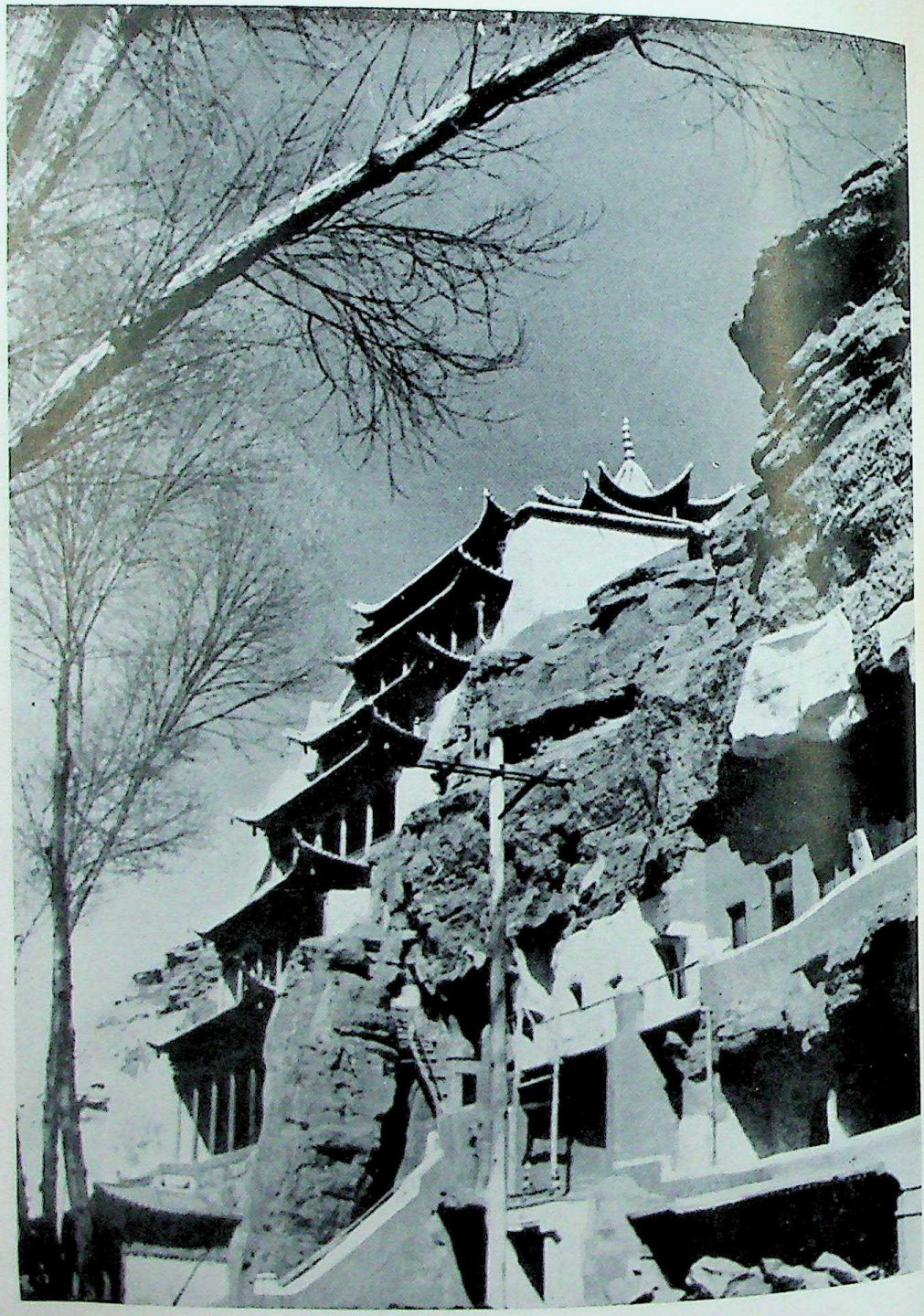
(1) Les termes hīnayâna et hīnayâniste sont actuellement proscrits par les bouddhistes du Sud, qui leur préfèrent : theravâda et theravâdin. Leur point de vue, très compréhensible en raison de ce qu'il y a de péjoratif dans les premiers termes, n'est pourtant exact qu'aujourd'hui, où les Therâ sont les seuls représentants de ce que l'on a appelé Petit Véhicule. Mais il n'est pas possible d'accepter, dans un travail historique, une synonymie entre les deux termes. Pendant plusieurs siècles, les Therâ n'ont été qu'une seule des dix-huit sectes qui représentaient cette forme ancienne du Bouddhisme que, faute d'autre terme adéquat, l'on est bien obligé d'appeler hīnayâniste. D'autres sectes, les Mahâsânghika et les Sarvâstivâdin en particulier, avaient alors une importance au moins aussi grande que les Therâ.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



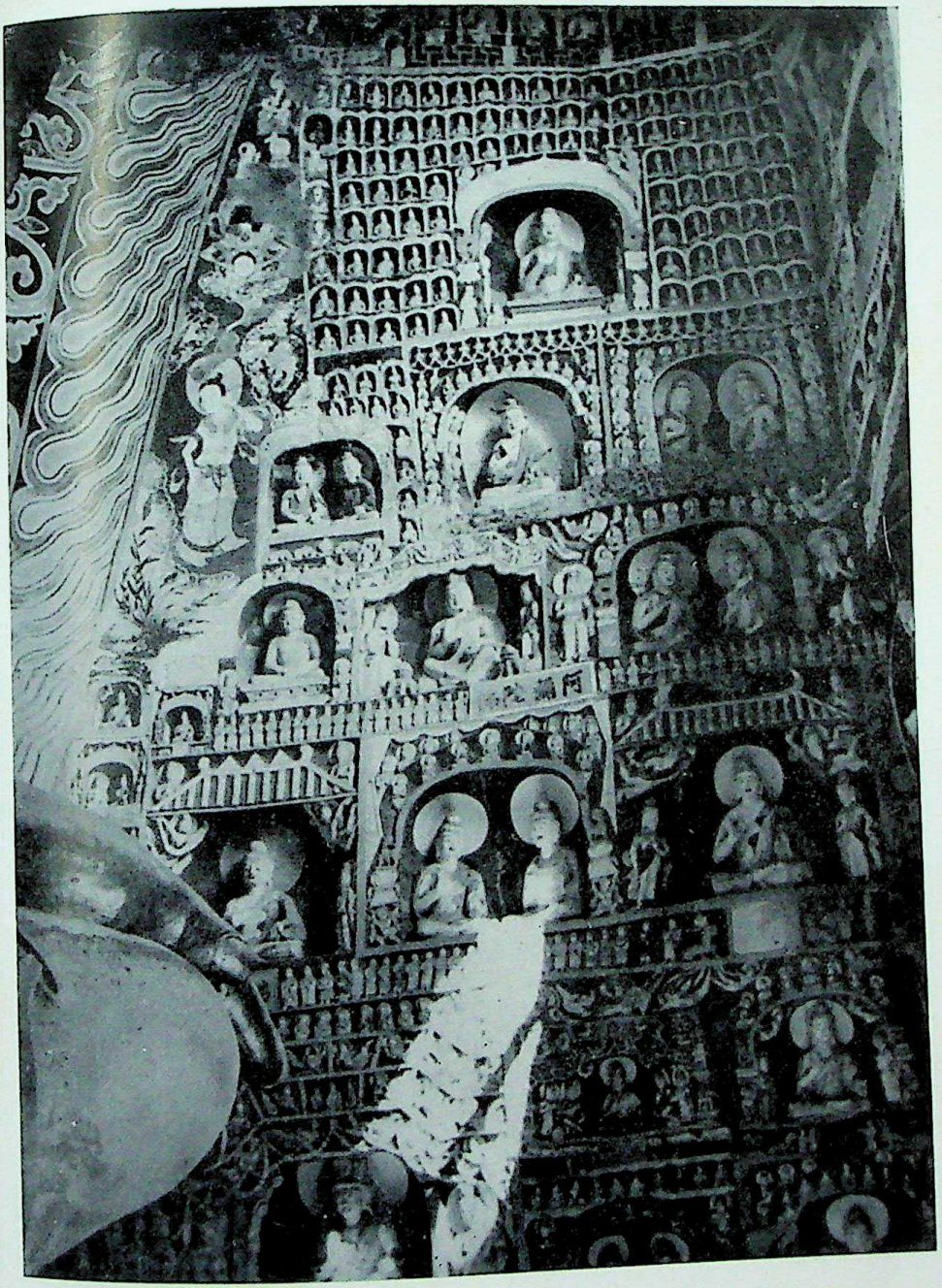
Pl. XXXIII. — Lo-yang (Chine). Temple du Cheval Blanc.
Pagode Chi-yun (68 A.D.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. XXXIV. — TOUEN-HOUANG (Chine). Grottes Mokao (Ve–VIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. XXXV. — YUN-KANG (Chine). Détail de la grotte 13 (Ve s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XXXVI. — Ho-pei (ancien Tche-li). (Chine). Ānanda. Dynastie Souei (580-618). Marbre. *Musée Guimet.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

constitué dans l'Inde du Nord sous le règne de Kanishka, héritier de la mentalité primitive, plus proche du peuple.

La conversion de Kanishka eut, sur la propagation du Bouddhisme en Asie Centrale, la même importance que celle d'Aśoka en Inde. Sous son règne commencèrent, avec l'empire chinois des Han, les échanges politiques, commerciaux et culturels qui permirent au Bouddhisme de s'installer en Asie Centrale. Nos meilleurs documents sur cette période remarquable de l'histoire du monde sont, d'une part les fresques retrouvées dans les grottes bouddhiques des oasis du bassin du Tarim (Koutcha, Karashar, Tourfān, Touen-houang, etc.), d'autre part les milliers de manuscrits découverts dans la dernière de ces grottes par Aurel Stein et Pelliot. Le style de ces peintures, où se superposent les influences indienne, iranienne, hellénique, chinoise, les langues si variées des manuscrits dont certains remontent à l'an 98 de notre ère, montrent quel intense foyer de culture représentait cette région aujourd'hui désertique.

Lieu de rencontre de l'Orient et de l'Occident, l'Asie Centrale a été pendant de nombreux siècles la voie de passage des commerçants qui ramenaient la soie de Chine, qui apportaient à ce pays les jades de Khotan, les épices de l'Inde, les tapis de Perse et les étoffes du Kashmīr : ce fut également la voie suivie par les ambassadeurs qu'échangeaient les souverains Kouchâna et les empereurs de Chine, par les missionnaires bouddhiques indiens et les pèlerins chinois venus chercher dans l'Inde les livres sacrés du Bouddhisme.

Sous quelle forme le Bouddhisme pénétra-t-il en Asie Centrale et en Chine ? Ce que nous avons dit de l'évolution du Bouddhisme dans l'Inde du Nord-Ouest explique que les deux Véhicules y aient été représentés, et c'est bien ce que signale le pèlerin chinois Hiuan-tsang qui, lors de sa traversée de l'Asie Centrale en 643, décrit les monastères qu'il a visités, les uns se rattachant à la secte des Sarvāstivādin, les autres à des sectes mahāyānistes (1).

C'est donc par l'Asie Centrale que le Bouddhisme arriva en Chine, mais on ignore la date et les détails de cette pénétration, car elle se fit insensiblement et sans bruit. A en croire une tradition très répandue, ce fut en 61 ou 64 de notre ère que l'empereur Ming-ti 明帝, de la dynastie des Han postérieurs 後漢, aurait vu en songe un Buddha d'or s'avançant vers sa capitale de Lo-yang 洛陽. Des émissaires envoyés à sa rencontre ayant rencontré, non pas le Buddha mais l'un de ses disciples, celui-ci leur aurait remis la traduction d'un texte fameux : le *Sūtra en quarante-deux Articles*. Cette histoire, purement légendaire, n'a d'autre but que de mettre en valeur l'église de Lo-yang.

Par contre, des documents authentiques prouvent qu'il existait déjà en 65 A.D., à P'eng-tch'eng, dans l'actuel Kiang-sou 江蘇, une communauté bouddhique patronnée par un certain roi de Tch'ou 楚, frère de l'empereur. Devenue église de Lo-yang après le suicide de ce roi, elle continua à se développer jusque dans les milieux de la cour des Han

(1) *Cf. supra*, p. 403 *sqq.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

漢, à tel point qu'un des empereurs se convertit en 166. Dès le milieu du IIe siècle, elle fonda un bureau de traductions où travailla, pendant plus d'un siècle, une équipe de moines kouchâna, sogdiens, indiens et parthes, dont le célèbre Ngan Che-kao 安世高. A la chute des Han, la Chine fut divisée en trois royaumes : les Wei 魏 dans le bassin du Fleuve Jaune, les Wou 吳 dans le bassin du Fleuve Bleu, et les Chou 蜀 dans le Sseu-tchouan. L'église de Lo-yang resta prospère sous les Wei, tandis que le Bouddhisme s'étendait au royaume des Wou et même au Tonkin.

7293

*
* *

Le succès remporté par le Bouddhisme en Chine est étonnant car aucun de ses grands principes ne répond aux tendances de l'esprit chinois. Le but qu'il poursuit, là destruction du vouloir-vivre 無爲 (*wou-wei*) et l'anéantissement dans le *nirvāṇa,* aurait dû scandaliser ce peuple passionnément amoureux de la vie et dont le seul désir est de la poursuivre dans une éternité bienheureuse. A cet obstacle psychologique s'ajoutait une difficulté technique. Les caractères chinois se prêtent aussi mal que possible à la traduction de la pensée indienne, infiniment subtile et nuancée. De nombreuses notions familières aux Indiens sont totalement étrangères aux Chinois, et leur langue manque des signes susceptibles d'en exprimer le sens. C'est à cette double difficulté que durent s'attaquer les missionnaires et les traducteurs.

Ils eurent également à lutter contre les religions autochtones. La religion de la Chine antique était un culte agraire modelé sur l'organisation sociale de cette société primitive. Nullement préoccupée de l'individu, elle ne s'intéressait qu'aux groupes constitués. Les transformations sociales, en entraînant la disparition de cette forme religieuse, préparèrent l'avènement de la Doctrine des Lettrés qui deviendra le Confucianisme. Elle ne laissait aucune place à des dieux personnels, les remplaçant par des forces impersonnelles et inconscientes régissant le monde, telles les deux forces opposées du *yin* et du *yang.*

Selon le Confucianisme, le monde n'a pas été créé par un démiurge, il est une production continue régie par trois pouvoirs : le Ciel 天 qui produit, la Terre 地 qui nourrit, l'Homme 人 qui agit, ces trois pouvoirs étant rythmés par l'alternance de deux forces opposées et antagonistes : le *yin* 陰 et le *yang* 陽. Le seul élément de la trinité qui soit susceptible de troubler le mécanisme, c'est l'Homme, être conscient. S'il agit en harmonie avec l'ordre du monde, celui-ci « tourne rond », matériellement, socialement et moralement ; sinon, ses égarements détruisent l'équilibre du *yin* et du *yang,* apportent le désordre dans la ronde des cinq éléments, et dérangent l'action coordonnée du Ciel et de la Terre.

Mais l'homme dont il est question n'est pas l'homme-individu : c'est l'homme-social, collectif, symbolisé par le Souverain, ses ministres et ses fonctionnaires. Le bonheur qu'il attend de l'ordre cosmique et humain,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ce n'est pas le bonheur individuel mais celui de son groupe social. Une telle religion, très en faveur auprès des princes dont elle assurait la domination, ne pouvait toucher le peuple, incarné en des individus concrets, ayant leurs inquiétudes, leurs besoins spirituels personnels, ayant le désir d'assurer leur propre salut. Aussi s'étaient-ils tournés vers le Taoïsme.

Le Taoïsme ancien était une religion de salut, et ce fait favorisera sa confusion avec le Bouddhisme lorsque celui-ci pénétrera en Chine. Contrairement au Confucianisme, il s'adressait à l'individu et non à la société, mais le salut qu'il lui proposait ne visait pas à l'immortalité spirituelle de l'âme après sa mort, simplement à l'immortalité matérielle du corps. Cette recherche, fondée sur un système psycho-somatique complexe, utilisait des techniques destinées à faire accéder le disciple au monde des Immortels, techniques dont la méditation et l'absorption de divers produits comme le cinabre étaient les principaux éléments.

On voit combien le Confucianisme, et même le Taoïsme, diffèrent du Bouddhisme puisque, pour celui-ci, ni le corps matériel ni l'âme n'ont d'existence propre, l'un et l'autre n'étant que des agrégats d'éléments, sans existence réelle. Et pourtant, c'est grâce à une confusion avec le Taoïsme que le Bouddhisme fut accepté par les Chinois, qui crurent voir en celui-ci une variété barbare de celui-là. Les Taoïstes furent les premiers adeptes de la nouvelle religion ; ignorant ses principes philosophiques, ils n'en virent que les pratiques, en particulier la méditation qu'ils utilisaient eux aussi. Les missionnaires bouddhiques, de leur côté, ne firent rien pour détromper les Taoïstes, présentant leur religion comme une nouvelle recette d'immortalité.

La confusion fut encore favorisée par le style des premières traductions de textes bouddhiques. Celles-ci s'avérèrent fort difficiles car les missionnaires, même s'ils parlaient le chinois, étaient incapable de l'écrire et devaient avoir recours à des scribes ; d'où de nombreuses erreurs d'interprétation. Les lettrés chinois qui rédigeaient les traductions ne connaissaient d'autre vocabulaire technique que celui du Taoïsme ; ils exprimaient donc les termes bouddhiques par d'approximatifs équivalents taoïques, de sorte que les textes prenaient pour le lecteur chinois un aspect familier et rassurant, mais qui n'avait rien d'indien ni de bouddhique.

Par ailleurs, dans leur prédication orale, les missionnaires bouddhiques se gardaient soigneusement de prêcher aux Chinois des doctrines qui les eussent déconcertés : inexistence de l'âme, délivrance dans le *nirvāṇa* conçu comme la cessation d'un jeu de phénomènes impermanents ; ils s'en tenaient à l'enseignement moral, à la doctrine des Terres Pures et des Paradis, aux techniques de méditation, à tout ce qui fait du Bouddhisme une religion personnelle opposée à l'éthique communautaire du Confucianisme. A défaut de dogmes, ils réussirent à répandre autour d'eux les vertus de don, d'affabilité et de compassion, l'esprit de bienveillance, de renoncement et de tolérance, quintessence de l'enseignement moral du Buddha.

Ces enseignements plaisaient aux Chinois. Ils y trouvaient tout ce qui les avait attirés vers le Taoïsme, mais débarrassé de pratiques pénibles

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou purement matérielles. C'est pourquoi le Bouddhisme, profitant de l'équivoque, continua à se développer sous le couvert du Taoïsme, gagnant même les faveurs de la Cour impériale, car il n'y avait rien en lui qui pût porter ombrage aux autorités constituées. A partir du IVe siècle, de nouvelles traductions beaucoup plus rigoureuses virent le jour, grâce à des Indiens possédant parfaitement le chinois comme Kumārajīva, ou à des Chinois ayant une parfaite connaissance du sanskrit comme Hiuan-tsang 玄奘. Les taoïstes comprirent alors, pour la première fois, ce qu'était le véritable Bouddhisme ; aussitôt, des controverses acharnées s'élevèrent entre les tenants des deux religions, mais le Bouddhisme avait déjà de trop solides racines dans le sol chinois pour qu'il pût en souffrir ; il conserva ses fidèles et continua à prospérer.

*
* *

Le Bouddhisme chinois allait pourtant revêtir un certain nombre de formes originales, tant il est vrai que le génie de ce peuple, profondément créateur, s'accommode mal des copies serviles et insuffle son esprit propre à tout ce qui lui vient du dehors. A vrai dire, la plupart des écoles n'intéressèrent que l'élément monastique ; le peuple des laïcs continua à vivre sur les données morales et eschatologiques que lui avaient apportées les premiers prédicateurs. La seule qui rencontra un succès populaire, en raison des tendances naturelles des laïcs à l'adoration, fut la secte d'Amitābha 阿彌陀佛. Venue très tôt en Chine sous l'influence du Parthe Ngan Che-kao 安世高, elle naquit probablement hors de l'Inde, dans les oasis sérindiennes de Khotan, de la Kachgarie et de la Sogdiane, où elle avait subi de fortes influences iraniennes.

Amitābha, le *dhyāni-buddha* de l'Ouest, Etre de Lumière Infinie et de Parfaite Bonté, séjourne dans son paradis de Sukhāvatī pour y recevoirs les dévots et leur assurer un bonheur éternel. Point n'est besoin de faire de grandes œuvres pour y accéder : il suffit de penser à Amitābha et de prononcer son nom que les Chinois ont transcrit en O-mi-t'o-fo 阿彌陀佛. Ce culte connut un succès prodigieux, non seulement en Chine, mais aussi au Japon et au Viêt-Nam. Ses adeptes utilisent un chapelet qu'ils égrènent en répétant inlassablement la formule salvatrice : « *Namo O-mi-to-fo* » 南無阿彌陀佛 (« Hommage au Buddha Amida »).

Deux autres divinités du panthéon mahāyāniste ont été associées à Amitābha, le détrônant même parfois dans l'esprit des fidèles : Kṣitigarbha, le Ti-tsang 地藏 chinois, qui parcourt les Enfers pour délivrer les damnés, et surtout Avalokiteśvara, le bodhisattva compatissant que les Chinois ont curieusement transformé en une divinité féminine, Kouan-yin 觀音. C'est elle qui, montée dans sa barque, conduit les pèlerins vers la Terre Pure de Sukhāvatī, où le sol est d'or et d'argent, où les fleurs et les fruits sont des pierres précieuses, où une brise parfume l'air, agitant

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

les feuilles de jade des arbres en une divine musique, où les êtres naissent dans un bouton de lotus, où les douleurs de la mort et de la transmigration ont cessé à jamais. C'est elle aussi qu'implorent les femmes désireuses d'une abondante progéniture.

Au VIe siècle, une nouvelle école fait son apparition en Chine, apportée par un moine indien venu du Dekhan, Bodhidharma 菩提達摩 : c'est l'école du *dhyāna*, de la contemplation, en chinois *ch'an* 禪. Elle devait obtenir un grand succès dans tout l'Extrême-Orient, et c'est sous son nom japonais de *Zen* qu'elle a pénétré jusqu'en Occident. Ecole mystique du Bouddhisme chinois, rejetant comme inutile l'étude des textes sacrés, le *ch'an* 禪 enseigne une méthode de méditation fondée sur l'intuition, utilisant des techniques très originales destinées à déterminer chez le disciple une sorte de choc psychologique qui entraîne un brusque éveil (jap. : *satori*). Celui qui a atteint cet état est débarrassé de toutes les « confections mentales » qui obscurcissaient son esprit, il prend conscience de son existence réelle et de sa participation à la vie universelle. Le *ch'an* 禪 a joué un grand rôle, non seulement religieux mais aussi littéraire et artistique, et l'on peut dire que l'art admirable de l'époque Song 宋 n'est que l'expression de la philosophie *ch'an*.

La période du Ve au VIIe siècles est celle de l'approfondissement doctrinal du Bouddhisme chinois. Beaucoup de religieux trouvant insuffisantes les traductions qui avaient été faites jusqu'alors, quelques-uns décidèrent de se rendre dans l'Inde pour en ramener les textes sacrés (1). Le premier grand pèlerin fut Fa-hien 法顯 qui, au cours de son périple de quinze ans (399-414), parcourut l'Asie Centrale, l'Inde de Peshāwar à Calcutta, et revint par Ceylan, les îles de la Sonde et la mer de Chine. Hiuan-tsang 玄奘, qui lui succéda, quitta la Chine en 629, à l'âge de vingt-six ans, suivant un trajet analogue, mais sans dépasser le Nord-Ouest de l'Inde, pour revenir en 645 à travers la Kashgarie et Touen-houang 敦煌, rapportant 600 ouvrages bouddhiques. Dès son retour, aidé par une véritable armée de collaborateurs, Hiuan-tsang se consacra à un gigantesque travail de traduction qui contribua très largement à l'élaboration du canon chinois. Yi-tsing 義淨, enfin, quitta la Chine en 671 pour un long voyage à travers les mers du Sud, voyage qui l'amena par l'Indonésie jusque dans le golfe du Bengale, d'où il se rendit en pèlerinage dans le Magadha ; il séjourna à la grande Université bouddhique de Nālandā et regagna la Chine en 695.

La traduction des grandes œuvres philosophiques du Bouddhisme indien, celles de Nāgārjuna, d'Asaṅga, de Vasubandhu, allait fournir de nouveaux thèmes spéculatifs, non seulement aux bouddhistes chinois, mais aussi aux taoïstes et aux confucianistes, ébauchant le syncrétisme qui s'établira peu à peu entre ces trois doctrines. Mais ces thèmes n'ont atteint que les religieux cultivés ; les laïcs les ont ignorés ou s'en sont désintéressé.

(1) *Cf. supra*, p. 375 *sqq*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

La persécution s'abattit sur le Bouddhisme à divers moments de son histoire, mais pour des causes beaucoup plus économiques et politiques que religieuses. Le *Saṅgha* bouddhique représentait en Chine une puissance temporelle considérable ; ses monastères, extrêmement riches, possédaient des terres travaillées par une armée de serfs, les religieux pratiquant le commerce sur une grande échelle. Il y avait, dans cette concentration de richesses entre les mains du clergé, une cause non négligeable de déséquilibre économique, aggravé par le fait que les religieux ne produisaient rien. Leur puissance politique n'était pas moindre en raison de l'intimité existant entre certaines communautés bouddhiques et la cour, où ils possédaient les fonctions d'éducateurs. Ils connaissaient ainsi certains secrets de la famille impériale et tenaient parfois le rôle d'informateurs au bénéfice de factions hostiles à l'empereur. Leur influence sur le peuple était grande aussi, par suite de leurs prétendus pouvoirs magiques. Ainsi, le clergé constituait un Etat dans l'Etat, redouté du pouvoir central qui voyait en lui, non sans raison parfois, l'origine de complots et de rébellions.

La réaction du pouvoir impérial se manifesta à plusieurs reprises par des persécutions locales, mais la plus violente eut lieu en 842-845. Plus de 200.000 moines furent déportés, laïcisés et employés à des travaux d'utilité publique, 40.000 sanctuaires et plus de 5.000 monastères furent rasés, mais le Bouddhisme ne tarda pas à se relever de cette épreuve.

Beaucoup plus qu'à la persécution, c'est à ses tares intérieures qu'il faut attribuer la décadence du Bouddhisme chinois. Une partie du clergé était profondément corrompue. Nombreux étaient les moines qui, en dépit des interdits, s'appropriaient les biens consacrés, amenant peu à peu la ruine du patrimoine des Communautés ; d'autres se livraient à des transactions commerciales effrénées et à des trafics illicites ; la décadence des institutions disciplinaires était grande. Le même esprit régnait chez les laïcs, qui ne voyaient dans leur adhésion au Bouddhisme qu'un moyen de faire de bonnes affaires, d'augmenter leur puissance politique ou économique. Ajoutons, enfin, le syncrétisme avec le Taoïsme et même le Confucianisme, syncrétisme qui s'était ébauché dès l'introduction du Bouddhisme en Chine et n'avait fait que s'accroître au cours des siècles jusqu'à lui faire perdre peu à peu toute son originalité.

*
* *

Comment se présente à notre époque (1) le Bouddhisme chinois ?

En apparence, il semble avoir une certaine vie : les temples sont nombreux à la ville comme à la campagne, ils ont en général une impor-

(1) Nous parlons ici, non seulement de l'époque contemporaine, mais aussi de celle qui a précédé la révolution chinoise.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tante population de moines, les cérémonies religieuses s'y poursuivent journellement, souvent avec un grand faste, mais ce n'est le plus souvent qu'un cadre vide d'où toute vie intérieure a disparu. Là où n'existe pas un cadre rituel capable de maintenir les apparences d'une vie religieuse, chez les laïcs et dans le peuple, on peut dire que le Bouddhisme est mort.

On distingue généralement dans le Bouddhisme chinois dix sectes, dix écoles 宗 (*tsung*). En vérité, quatre d'entre elles ont disparu, et des six autres, deux seulement jouent un rôle dans la Chine moderne : la secte de méditation 禪宗 (*ch'an-tsung*) vivant d'une vie ralentie en quelques milieux monastiques, et la secte amidiste 淨土宗 (*ching-t'u tsung*), essentiellement populaire. Nous en avons assez parlé pour n'avoir pas à y revenir.

Citons encore la secte T'ien-t'ai 天台宗, du nom du monastère de son fondateur. A la méditation *ch'an* 禪, elle ajoute les pratiques extérieures et l'étude de certains textes comme le « Lotus de la Bonne Loi » 妙法蓮花經 (*Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*). L'école *Lü-tsung* 律宗 s'attache avant tout à l'observance des règles du *Vinaya ;* dans son monastère du Pao-hua shan 寶華山, non loin de Nankin 南京, les religieux vivent une règle austère, observant scrupuleusement les cérémonies du culte, l'étude et la récitation des textes. L'« Ecole du Mystère » 密宗 (*Mi-tsung*), représentée dans les temples du Mont O-mei 峨嵋, est une secte tantrique utilisant les formules mystiques (*mantrā*) et les diagrammes magiques (*maṇḍalā*).

Les monastères se trouvent le plus souvent hors des villes ou, mieux encore, à la campagne ; ceux qui se trouvent dans les agglomérations sont construits autant que possible à l'écart, mais ils jouissent d'une moindre réputation. Construits en bois, recouverts des classiques toitures chinoises de tuiles vernissées jaunes, aux angles relevés, ils présentent, en dépit de leur importance variable, un plan général assez uniforme.

Situés de préférence sur une éminence ou à flanc de montagne, entourés de murs de couleur ocre-rouge, les bâtiments monastiques dessinent un quadrilatère qui contient les logements des moines et des hôtes, les pièces de réception, les réfectoires, cuisines et dépendances. Les bâtiments délimitent un vaste espace central sur lequel s'élèvent les temples et les salles de prières, toujours nettement séparées des parties habitées.

Trois temples se succèdent en général. Le premier est un hall d'entrée, appelé « Hall des Quatre Grands Rois du Ciel » 四大天皇殿, protecteurs du monastère. Séparé du premier par un jardin, est le temple le plus important : « Précieux Temple du Grand Héros » 大雄寶殿 (*ta hsiung pao tien*), le Grand Héros étant évidemment le Buddha. Plus loin, le « Temple de la Loi » 法堂 (*fa-tang*), communiquant fréquemment avec les appartements de l'Abbé. C'est une disposition moyenne, les grands monastères pouvant comporter cinq ou six temples, tandis que les plus petits se réduisent parfois à un seul bâtiment, comportant cependant les divisions indiquées.

La répartition des divinités est assez uniforme. Les « Quatre Grands

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Rois du Ciel » se distinguent par leurs attributs et par leur couleur : celui du Nord est noir et porte une perle ou un serpent ; celui de l'Ouest, blanc, un sabre ; celui du Sud, rouge, une ombrelle ; celui de l'Est, bleu, une guitare.

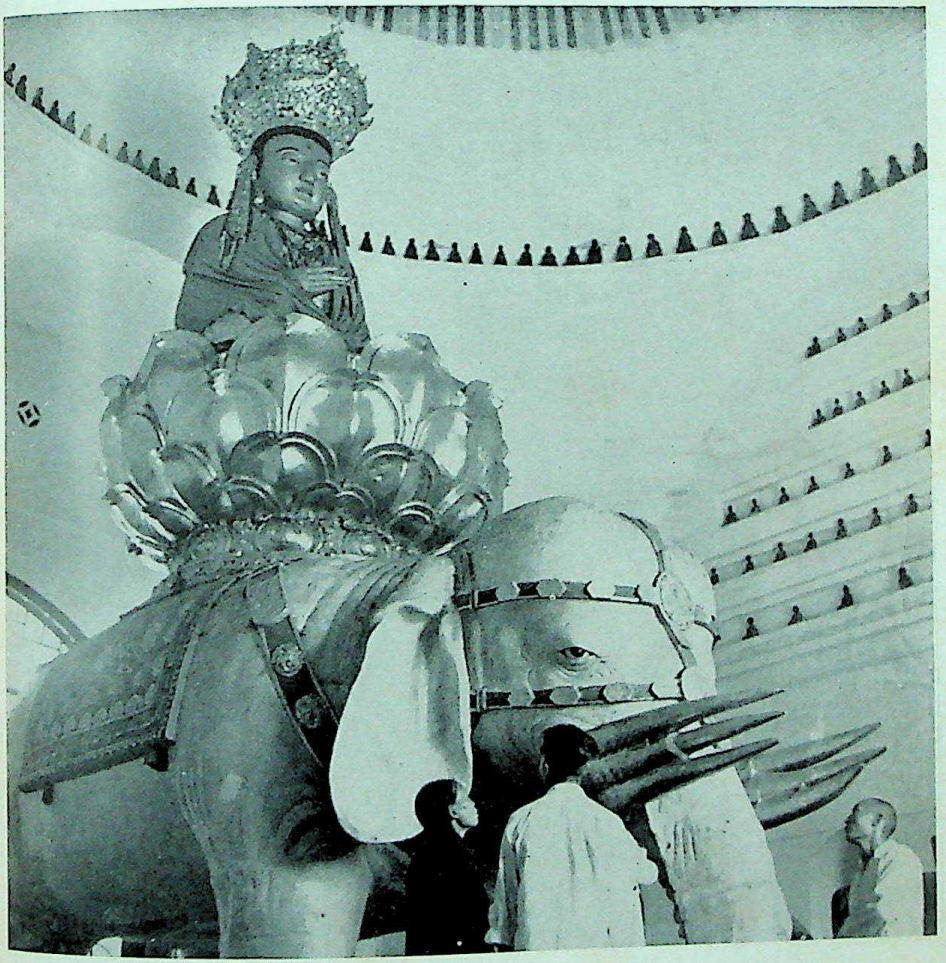
Au centre du hall d'entrée se trouvent toujours les statues adossées de Mi-le fo 彌勒佛 et de Wei-t'o p'ou-sa 韋陀菩薩. Le premier n'est autre que le Maitreya indien, le Buddha futur, seul Bodhisattva cité dans les textes theravādin. Il est toujours représenté en Chine sous la forme d'un gros « poussah » (1) ventru et souriant, assis dans une pose nonchalante, entouré d'un essaim de petits enfants. Wei-t'o p'ou-sa 韋陀菩薩 est un bodhisattva guerrier, le *deva* qui protège la religion bouddhique ; guerrier casqué, un sabre reposant sur les avant-bras, il est une création purement chinoise. Le hall d'entrée contient parfois aussi une image de Kwanti 關帝, le dieu de la guerre.

Le centre du temple principal est occupé par un groupe de buddha de grande taille, généralement au nombre de trois. Les moines les désignent sous les noms de Fo 佛, Fa 法 et Shêng 僧 : le Buddha, la Loi et la Communauté, les « Trois Joyaux » du panthéon bouddhique. En réalité ce sont Vairocana 彌勒佛 (Pi-lou fo), l'*ādibuddha* du Centre, coiffé du bonnet à sept folioles des lamas tantriques, Locana 盧遮佛 (Lou-tche fo) et Śākyamuni 釋家佛 (Che-kia fo), le Buddha historique. Ils symbolisent le *Trikāya*, les « Trois Corps » du Buddha. Une autre triade, très fréquemment représentée dans le temple principal, est composée de Śākyamuni, Amitābha 阿彌陀佛 (O-mi-to-fo) et Yo-che fo 藥師佛, le Buddha de la Médecine (Bhaiṣajyaguru). O-mi-to-fo, l'Amitābha indien, *ādibuddha* de l'Ouest, est figuré sous l'aspect d'un religieux drapé dans sa toge monastique, tête nue, debout ou accroupi sur un trône de lotus. Le Buddha peut être représenté seul, précédé de deux statues plus petites, ses disciples Ānanda 阿難尊者 (Ngo-nan tsouen-tche) et Mahā-Kāśyapa 迦葉尊者 (Kia-ye tsouen-tche). Devant l'autel où trônent les personnages principaux se trouvent un certain nombre de divinités secondaires ; derrière, un grand panneau représentant le paradis d'Amitābha (Sukhāvatī), parfois aussi la trinité Kouan-yin 觀音, P'ou-hien 普賢, et Wen-chou 文殊.

Nous avons déjà parlé de Kouan-yin 觀音. P'ou-hien 普賢, également grand bodhisattva du panthéon mahāyāniste, n'est autre que le Samantabhādra indien. Monté sur son éléphant, il constitue la divinité principale du grand pèlerinage du Mont O-mei. Intimement lié au développement du Bouddhisme tāntrique, il est considéré comme le fondateur de la secte Mi-tsung 密宗, l'Ecole du Mystère à laquelle appartiennent bon nombre de religieux de O-mei shan 峨嵋山. Quant à Wen-chou 文殊, le Mañjuśrī indien, monté sur un lion à crinière d'or symbolisant

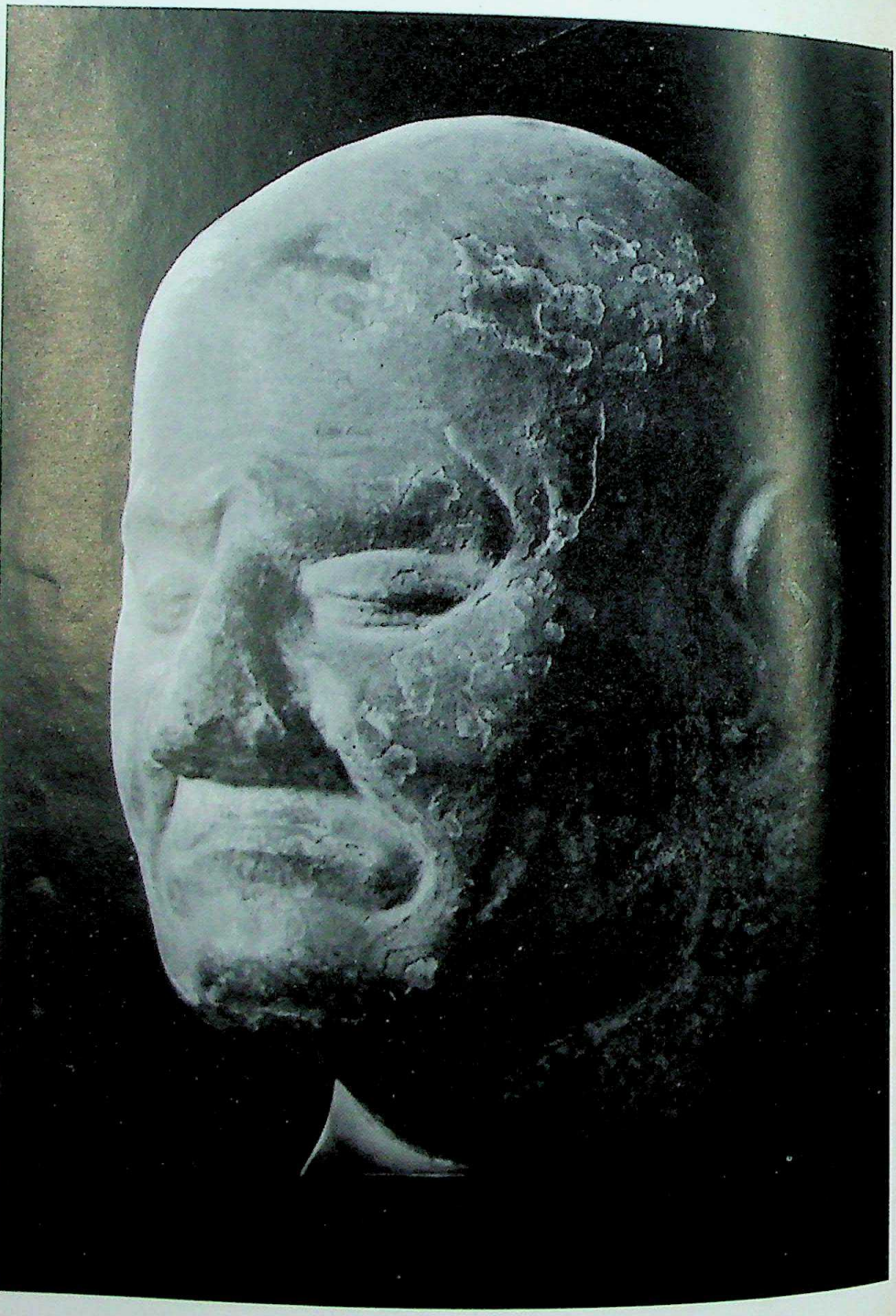
(1) Poussah est la forme occidentalisée de 菩薩 (P'ou-sa), abréviation de 菩提薩陀 *P'ou-ti sa-to*, transcription chinoise du sanskrit *bodhisattva*. En raison de la forme sous laquelle est généralement représenté Maitreya en Chine, ce nom a pris, dans l'esprit des Occidentaux, un sens péjoratif.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. XXXVII. — O-MEI SHAN (CHINE). Samantabhādra sur l'Eléphant blanc à six défenses (980). Bronze.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. XXXVIII. — Chine. Tête d'arahant. Dynastie Song (920-1279). Pierre. *Musée Guimet.*

Pl. XXXIX. — Pékin (Chine). Temple aux Cinq Pagodes (1403).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XL. — (Chine). Buddha Epoque présumée T'ang (618-907).
Pierre calcaire. *Coll. privée.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

son pouvoir sur les puissances de la vie et de la mort, il est essentiellement lié par sa légende à un autre fameux pèlerinage bouddhique, le Wou-t'ai shan 五台山.

Contre les parois latérales du temple principal sont généralement rangées les statues des dix-huit *lo-han* 十八羅漢, les grands disciples du Buddha. De chaque côté de la porte qui donne accès à la cour arrière, la statue de Bodhidharma 菩提達摩, fondateur de la secte *ch'an*, et une divinité protectrice.

Quant au dernier temple ou Temple de la Loi, il ne contient généralement pas de grandes statues et est réservé à la prédication et à la méditation, mais il est rare que la chaire de prédication ne soit pas ornée de petites statues de divinités.

En dehors des personnages dont nous venons de parler, bien d'autres statues ornent en général les temples bouddhiques, variant avec la secte et l'importance du temple, car le panthéon mahāyāniste chinois est extrêmement riche. Citons quelques-unes de ces divinités familières : Ti-tsang wang 地藏皇, le Kṣitigarbha indien, Juge souverain du Royaume des Morts qui ouvre les portes des Enfers et délivre les pauvres âmes torturées par les licteurs de Yen-lo wang 閻羅皇 (Yamarāja), le roi des Démons ; Ta-che-tche p'ou-sa 大勢智菩薩, assistant d'O-mi-to fo 阿彌陀佛, qui constitue souvent une triade avec lui, et Kouan-yin 觀音 ; les *ts'i-fo* 七佛, les sept buddha des divers âges du monde ; Ts'ai-chen 財神 (Kuvera), dieu des richesses ; sans compter un certain nombre de personnages déifiés comme Pou-k'ong 不空, le grand traducteur indien (Amoghavajra) du canon chinois ; Louo-heou-louo 羅睺羅, qui n'est autre que Rāhula le propre fils du Buddha ; Ta-mo ta-che 大目大士, le Bodhidharma indien ; Che-li tsouen-tche 舍利尊者 et Mou-lien tsouen-tche 目蓮尊者 (Śāriputra et Maudgalyāyana), les deux grands disciples du Buddha, et bien d'autres encore.

Dans certains temples se trouve une salle spéciale où sont rangées les statues des cinq cents *lo-han* 羅漢, les grands disciples du Buddha, disposées en rangées concentriques. Toutes différentes, ces statues de bois doré, souvent de grandeur nature, sont très remarquables par la vie intense qui les anime, leurs faciès étranges, leurs types baroques, leur personnalité puissante et diverse.

Enfin, les temples bouddhiques chinois contiennent très fréquemment un certain nombre de divinités qui appartiennent au panthéon taoïque, ce qui ne les empêche pas de se mêler sur les autels aux divinités bouddhiques. C'est le cas de Yu-houang 玉皇 (le Jupiter chinois), « Empereur de Jade » ou « Pur Auguste », de Lao-tseu 老子 et de Tchouang-tseu 莊子, les deux Maîtres du Taoïsme, d'autres personnages purement mythiques comme Ta-yin 太陰 et Ta-yang 太陽 qui personnifient les deux grands principes *yin* 陰 et *yang* 陽 de la cosmogonie taoïque. Ce mélange de divinités bouddhiques et taoïques, voire confucianistes, sur les mêmes autels, est une manifestation bien caractéristique du syncrétisme que nous avons déjà signalé.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

Au cours des années qui ont précédé la guerre civile, les temples bouddhiques avaient subi une lente dégradation, et ce fait m'avait frappé au cours de mon premier séjour en Chine, de 1946 à 1949. Mal entretenus, sales et délabrés, la toiture laissant passer l'eau, les statues mutilées, recouvertes de poussière et de toiles d'araignée, ils donnaient trop souvent une lamentable impression d'abandon. Bon nombre d'entre eux avaient été réquisitionnés par les troupes qui faisaient leur cuisine sur les autels, alimentaient leurs feux de camp avec les vénérables boiseries et les poutres laquées rouge, les abandonnant quand ils menaçaient de s'effondrer sur leur tête. Même à Pékin, de grands monastères habités par de nombreux moines, comme le Temple des Lamas 喇嘛寺, étaient dans un état de décrépitude avancée.

A côté de quelques religieux instruits, connaissant bien le *dharma*, lisant les textes et pratiquant la méditation, les monastères groupaient un grand nombre de braves gens entrés en religion par paresse, uniquement soucieux de s'assurer jusqu'à la fin de leurs jours le bol de riz quotidien sans avoir à faire de grands efforts, se contentant de pratiquer d'une façon routinière les observances extérieures de leur religion, suivant tant bien que mal les prescriptions morales de leur ordre, leur conduite laissant à ce sujet trop souvent à désirer. Rien d'étonnant dans ces conditions à ce que ce clergé ne fût ni aimé ni respecté et qu'il se recrutât dans les plus basses classes de la population.

Les pèlerinages constituent une des grandes activités du Bouddhisme chinois ; les plus célèbres sont ceux des quatre Montagnes sacrées 四大名山 (sseu ta-ming shan) : Wou-t'ai shan 五台山 dans la province du Shan-si 山西, O-mei shan 峨嵋山 dans celle du Sseu-tch'ouan 四川, Kieou-houa shan 九華山 dans le Ngan-houei 安徽 et P'ou-t'o shan 普陀山 dans une petite île de la côte du Tche-kiang 浙江. Pour quelles raisons ces quatre montagnes ont-elles été choisies entre tant d'autres ? Ce n'est pas pour leur altitude, car si O-mei shan 峨嵋山 est une montagne élevée (3.000 m.), Kieou-houa 九華山 ne l'est guère et P'ou-t'o 普陀 ne domine la mer que de 1.000 pieds. C'est qu'elles constituaient, à l'époque où elles furent choisies, les quatre pierres angulaires de la foi bouddhique en Chine : Wou-t'ai en marquait la limite Nord, O-mei celle de l'Ouest, P'ou-t'o celle de l'Est, Kieou-houa celle du Sud.

Par ailleurs, elles représentaient mystiquement les quatre éléments cosmogoniques de l'univers : Wou-t'ai 五台 dans les froides régions du Nord : le Vent 風 ; P'ou-t'o 普陀 dans une île : l'Eau 水 ; O-mei 峨嵋 dans la chaude province du Sseu-tch'ouan : le Feu 火 ; Kieou-houa 九華 pour une raison que nous verrons : la Terre 土.

Enfin, les quatre montagnes sacrées étaient traditionnellement associées à quatre des plus importants bodhisattva du panthéon mahāyāniste : Wen-chou 文殊 (Mañjuśrī) à Wou-t'ai shan, Kouan-yin 觀音 (Avalo-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

kiteśvara) à P'ou-t'o shan, P'ou-hien 普賢 (Samantabhādra) à Omei- shan, Ti-tsang 地藏 (Kṣitigarbha), le Rois des Enfers, à Kieou-houa shan. Nous venons de voir que cette dernière montagne était associée à l'élément Terre. Or les Enfers, dont Ti-tsang est le roi, sont communément considérés comme se trouvant à l'intérieur de la terre, et le mot *ti-yü* 地獄 qui le désigne en chinois, signifie « Prison de la Terre » ; la correspondance est donc naturelle.

Aujourd'hui encore, ces pèlerinages sont très suivis. J'ai pu en 1947 accomplir celui du Mont O-mei (1) ; tout au long de la voie sacrée, j'avais rencontré de nombreux pèlerins, souvent groupés par villages, sous une bannière commune. Ce n'étaient pas des touristes mais de vrais dévots, et j'avais été frappé par leur sérieux. Ils avançaient d'un pas régulier, sans flâner, sans parler, alors que les Chinois adorent muser et bavarder. Se suivant en file indienne, la robe relevée au-dessus du genou, courbés sous un paquet de hardes, chaussés de sandales de paille, portant le plus souvent en bandoulière la bouteille thermos et le parapluie dont un Chinois en voyage se sépare rarement, ils n'omettaient ni un sanctuaire ni une pagode, passaient d'une statue à l'autre, se prosternant et allumant devant chacune d'elle un bâtonnet d'encens.

*
* *

Cette dévotion extérieure ne doit pas faire illusion sur la valeur réelle du Bouddhisme populaire chinois. On a souvent parlé des « trois religions de la Chine » : Confucianisme, Bouddhisme et Taoïsme ; ce n'est pas très exact. Il ne faudrait pas s'imaginer qu'il existe, au moins dans le peuple, des Chinois bouddhistes, des Chinois taoïstes et des Chinois confucianistes, comme il est en France des catholiques, des protestants et des israélites. Les croyances sont beaucoup moins différenciées et exclusives. Il existe plutôt une religion populaire chinoise, qui n'est à proprement parler ni du Bouddhisme, ni du Confucianisme, ni du Taoïsme, qui emprunte ses éléments non seulement à ces trois doctrines, mais aussi aux vieilles conceptions animistes de la Chine primitive.

Les cadres de la religion moderne, les Chinois les ont empruntés aux fêtes saisonnières de la religion primitive, essentiellement naturistes. Mais sous l'influence du Taoïsme et du Bouddhisme, ils ont peu à peu transformé toutes les forces religieuses en divinités personnelles, créant ainsi une mythologie complexe organisée selon une hiérarchie quasi-administrative, curieux mélange d'immortels taoïques, de saints bouddhiques et de divinités populaires.

---

(1) Il ne faut pas confondre les quatre Montagnes sacrées bouddhistes et les cinq Montagnes sacrées de l'ancienne religion chinoise apparentée au culte du Ciel : le T'ai-shan (泰山), le Houa-shan (華山), le Hêng-shan (衡山) et le Sung-shan (嵩山). J'ai gravi en 1957 les deux premières ; elle sont devenues buts d'excursions plus que de pèlerinage.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La visite d'une maison chinoise illustre bien la complexité de cette mythologie. La hiérarchie céleste est toujours présidée par le Seigneur d'En-Haut, qui est à la fois le Ciel impersonnel de la Doctrine des Lettrés et le dieu suprême personnel de la religion populaire. Il possède d'innombrables assistants symbolisant le Vent 風, la Pluie 雨, le Tonnerre 雷, etc. Le Grand Empereur du Pic de l'Est 東嶽, vénéré sur la montagne sacrée du T'ai-shan 泰山, tient une place de choix dans ce panthéon. Il faut y adjoindre la hiérarchie des dieux du Sol, des Murs et des Fossés, du Foyer, de la Porte, que l'on trouve collés sur la porte de toutes les maisons. Sans compter le dieu de la Richesse et de nombreux *dei minores* : dieu du Puits, Seigneur et Dame du Lit, dieu des Balais, dieu de la Fosse d'Aisance...

En dehors de la maison et de la famille, chaque profession possède son dieu protecteur. La divinité favorite des femmes est la Dame donneuse d'Enfants, qui est tantôt la Kouan-yin bouddhique, tantôt la « Princesse des Nuages Bigarrés » taoïque. Leurs assistantes se consacrent aux diverses phases de la grossesse, à la protection des petits enfants contre la rougeole, la variole et les autres maladies. Le culte rendu à ces nombreuses divinités est un culte familial qui se célèbre à des dates fixées et en leur faisant des offrandes, généralement alimentaires.

En sus de toutes ces divinités, il n'est pas une maison chinoise qui ne possède son autel pour les tablettes des ancêtres, planchettes de bois sur lesquelles sont gravés leurs noms, leurs titres, leurs dates de naissance et de mort, avec l'indication : « *Siège de l'âme de...* » Ce culte des ancêtres est absolument général, et l'on trouve ses autels jusque dans les familles catholiques ou musulmanes ; il s'est maintenu au travers des vicissitudes religieuses de la Chine, mais en y adjoignant, sous l'influence du Bouddhisme, la notion de transmigration après la mort, notion qui est la marque la plus profonde de cette religion. Les Chinois ne se sont d'ailleurs jamais préoccupés de résoudre la complication qu'elle apportait au culte des ancêtres : comment, et dans quelle proportion, distinguer ce qui transmigre dans un autre être de ce qui vient résider dans la tablette du mort pour y recevoir les offrandes ?

Mais que devient le Bouddhisme dans tout cela, mis à part le culte de Kouan-yin et la croyance en la transmigration ? A vrai dire les Chinois ne s'en soucient guère, et leur point de vue est bien différent de celui d'un Occidental. Ce qui a induit la plupart des étrangers en erreur, c'est l'existence d'un clergé bouddhique et d'un clergé taoïque distincts, l'existence aussi d'un corps de Lettrés confucéens. Mais si ces clergés existent, on peut dire qu'ils n'ont pas de fidèles. Les Chinois pratiquent dans la vie courante la religion populaire dont nous venons d'esquisser les traits principaux et qu'il est impossible de rattacher à une religion définie. Ils considèrent le bonze ou le *tao-che* 道士 taoïque comme des spécialistes que l'on appelle en certains cas difficiles, alors que dans la vie courante, on se contente des soins du médecin de famille. Bonzes et *tao-che* possèdent des pouvoirs magiques bien définis ; les premiers ont comme spécia-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lité de délivrer les âmes des morts des supplices des Enfers, de racheter leurs péchés et de leur procurer une bonne réincarnation ; les seconds sont surtout des sorciers capables de délivrer les vivants des atteintes des démons en pratiquant des exorcismes appropriés. Quant aux sages confucéens, leur influence ne joue que pour la direction de la vie ; s'ils ont encore de l'autorité dans le milieu des Lettrés, ils n'en ont plus aucune dans le peuple.

Dans chaque cas, les fidèles s'adressent à tel ou tel religieux, non pas en raison de leur croyance personnelle, mais uniquement en raison du but recherché. D'ailleurs, quel que soit le cadre liturgique de la cérémonie, ils ne l'interprètent pas dans un sens bouddhique, taoïque ou confucianiste, mais dans celui de la religion populaire. Leur esprit, intensément tourné vers la vie, se meut très librement au sein de ce mélange de doctrines et de rites auxquels ils n'attachent aucune importance, se contentant de bénéficier des avantages qu'ils peuvent en obtenir. Essentiellement réalistes, ils estiment qu'on ne s'assure jamais trop bien, et chaque religion, même le Christianisme, est pour eux une assurance complémentaire que l'on ne saurait raisonnablement négliger.

Le seul rite bouddhique qui se soit maintenu dans le peuple chinois est la récitation du chapelet et la formule amidiste : « *Namo O-mi-to-fo* » 南無阿彌陀佛 ; encore ses dévots peuvent-ils être considérés comme constituant une sorte d'élite bouddhique. En dehors de la croyance à la transmigration, le Bouddhisme a pourtant laissé sa trace bienfaisante dans l'esprit du peuple chinois ; il a contribué à forger son âme sereine, son amour de la paix, son immense capacité de souffrance patiemment supportée, sa sympathie innée pour tout ce qui vit. L'esprit du Bienheureux a imprégné l'âme chinoise de la même façon que l'esprit du Christ, celle du plus incroyant des Occidentaux.

*
* *

Au cours des dix dernières années, un événement capital a métamorphosé la vie chinoise : la révolution. Quelles ont été ses incidences sur le Bouddhisme ? Elles ont été très différentes de ce qu'aurait pu faire craindre sa rencontre avec le matérialisme marxiste, et l'on peut même dire que sa situation s'en est trouvée paradoxalement améliorée.

La place du Bouddhisme en Chine ne peut être comparée à celle d'autres religions, comme le Christianisme. S'il est, lui aussi, une religion importée, il ne l'est pas d'un Occident colonialiste et accapareur, mais de l'Inde, voisine et fraternelle. Il l'a été à une époque lointaine, jamais par la force ou sous la pression d'armées étrangères. Loin d'imposer aux Chinois une mythologie ou des dogmes étrangers à leur culture, il a adapté à leur intention les enseignements du Buddha. Il s'est si profondément moulé dans le creuset chinois qu'il est devenu une véritable religion nationale, dans laquelle il est parfois difficile de reconnaître ses origines indiennes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

De fait, il n'y a jamais eu de heurts importants entre le Gouvernement et le clergé bouddhique. Exclusivement chinois, ne recevant aucun mot d'ordre de puissances étrangères hostiles au régime, sorti le plus souvent du peuple, il a pu jouir sans arrière-pensée des libertés religieuses inscrites dans la Constitution.

De son côté, le Gouvernement ne se souciait pas de s'aliéner une religion qui, en dépit de ses faiblesses, représente une force populaire considérable. C'est pourquoi le *modus vivendi* a été respecté de part et d'autre et nombre de bouddhistes sont aux postes-clé du Gouvernement.

Le Bouddhisme connaît actuellement un véritable renouveau : il jouit d'une totale liberté de culte et d'enseignement, et les propriétés des monastères ont été respectées, à la seule et légitime condition qu'elles correspondent aux besoins du monastère, qu'elles soient travaillées par les religieux et ne soient pas un prétexte à l'exploitation des paysans. Les vocations de bonzes et de nonnes sont fort nombreuses ; les associations bouddhiques et les revues spécialisées se sont multipliées ; les cérémonies religieuses et les pèlerinages sont suivis par des foules importantes. Les moines prennent une part active à la vie publique, aux élections, aux Commissions consultatives.

Le Gouvernement a reconstruit et restauré les temples détruits ou délabrés, et ce fait m'a particulièrement frappé lors du nouveau séjour de cinq mois que j'ai fait en 1957, en Chine continentale, au cours duquel j'ai pu visiter la plus grande partie de ce pays jusqu'aux confins tibétains.

Partout j'ai recueilli la même impression, et les religieux sont unanimes à reconnaître l'aide matérielle considérable qui leur est apportée par le Gouvernement pour l'entretien et la restauration de leurs sanctuaires.

Et il ne s'agit pas de propagande ; j'ai pu constater de mes propres yeux les progrès accomplis. Le Temple des Lamas de Pékin est entièrement restauré et tous les temples que j'ai visités montrent à l'évidence les travaux qui y ont été accomplis. Au grand temple de Lin-yin 靈隱, à Hangtcheou 杭州, les poutres du toit, rongées par les termites, le Grand Buddha qui s'effondrait, sont en cours de réfection. A la lamaserie de Kum-bum 塔爾寺, sur les confins tibétains, lamaserie où j'avais passé plusieurs jours en 1947 et où j'ai pu retourner, j'ai retrouvé plusieurs des religieux qui m'avaient accueilli à mon premier séjour. Là encore les progrès sont évidents. Les temples et les bâtiments monastiques ont été remis en état. Les religieux, qui n'étaient que 1.000 à mon premier passage, sont maintenant 3.500. Les novices entrent très jeunes et les vocations sont nombreuses. Un des religieux m'explique, non sans naïveté, que le monastère reçoit beaucoup plus de dons qu'autrefois car les paysans sont moins pauvres et peuvent consacrer plus d'argent à l'entretien des moines. Point de vue assez particulier, mais très démonstratif !

On pourrait en dire autant des grands sanctuaires bouddhiques : Yun-kang 雲崗 et Lung-men 龍門, que j'avais connus poussiéreux et abandonnés, pillés par les antiquaires étrangers et les marchands de « curios » de Pékin, sont aujourd'hui soigneusement gardés et entretenus,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tandis que de nouvelles grottes et d'admirables trésors artistiques, comme ceux de Mai-shi shan 麥積山, ont été découverts et aménagés.

L'envers de cette belle médaille, c'est que la plupart des temples prennent une allure de musée, et c'est ainsi, je crois, que les considère le Gouvernement : un reliquat du passé qu'il se doit de maintenir, de la même façon qu'il préserve avec un scrupuleux respect tout ce qui fait partie du patrimoine artistique et culturel du pays.

On m'a souvent posé cette question : comment le Bouddhisme peut-il faire bon ménage avec le matérialisme dialectique, anti-religieux par essence, fondement idéologique de la Chine d'aujourd'hui ? Comment un bouddhiste peut-il être marxiste ? Y a-t-il ou non antagonisme entre les deux doctrines ? Il est nécessaire, pour bien poser le problème, de distinguer soigneusement le Bouddhisme originel, celui du Buddha, de ses transformations tardives. Il est bien évident que les formes théistes et idéalistes du Mahāyāna cadrent fort mal avec la philosophie matérialiste du marxisme-léninisme. On ne saurait en dire autant du Bouddhisme ancien.

Nous avons montré ailleurs (1) combien la pensée du Buddha a été révolutionnaire pour son époque. Sans vouloir faire de lui un marxiste avant la lettre, on peut dire que son enseignement présente des analogies intéressantes avec certains principes du matérialisme dialectique. Le Buddha a été le premier dans l'Inde à fonder la vérité, non pas sur la foi en des dogmes mais sur la raison contrôlée par l'usage des sens. Il a été le premier dans l'Inde à considérer comme un fardeau inutile la notion d'un dieu éternel et transcendant, ayant créé le monde *ex nihilo* et le dirigeant par sa volonté. Seul, livré à lui-même, l'homme n'a d'aide à attendre d'aucun dieu, il ne doit compter que sur ses propres forces. Aucun philosophe n'avait exprimé en termes aussi nets la puissance de la raison humaine.

Enfin, le Buddha a été également le premier dans l'Inde à poser en termes rationnels et scientifiques la nature du monde considéré comme un flux d'énergie en perpétuel devenir. Le monde n'a pas d'existence propre, c'est un tourbillon de causes et d'effets, un processus éternel. L'être n'est pas un « soi » permanent, mais un assemblage d'éléments n'ayant eux-mêmes ni persistance ni durée, perpétuellement remplacés par d'autres, de sorte que le monde n'*est* pas, dans le sens statique du terme, mais constitue un perpétuel *devenir*.

Bien que le Mahāyāna soit devenu un pur idéalisme, le Buddha s'élève fortement contre une telle conception. Pour lui, le monde, matière et énergie, est la réalité fondamentale. Il existe indépendamment de la conscience. Celle-ci apparaît lorsque le développement de la matière a atteint chez les êtres vivants son plus haut degré de perfection. Il n'y a pas d'« âme » considérée comme une entité spirituelle antérieure au corps, distincte de lui. Ce qu'on appelle « âme » n'est qu'un nom commode pour désigner un agrégat de sensations, perceptions, états de conscience, n'exis-

(1) Cf. Dr. André Migot, *Le Bouddha*. Collection « Portraits de l'histoire ». Paris, Club Français du Livre, 1957, et *Chine sans murailles*. Paris, Arthaud, 1958.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tant qu'en fonction de ce que nous recevons de l'extérieur par l'intermédiaire des sens. S'il n'y a pas d'organe des sens, s'il n'y a pas d'objet perçu par les sens, il n'y a pas d'âme, pas de conscience. Or c'est là un des principes de base du matérialisme dialectique, en opposition à la conception idéaliste pour laquelle la conscience préexiste à la matière.

Il ne faut donc pas s'étonner du parallélisme qui existe entre certains des enseignements du Buddha et ceux d'Héraclite, de Démocrite, de Marx et d'Engels. Ne pourrait-elle pas avoir été donnée par le Buddha, cette définition d'Héraclite : « *Le monde est un, il n'a été créé par aucun dieu par aucun homme ; il est, il sera une flamme éternellement vivante qui s'embrase et qui s'éteint selon des lois déterminées* » ? Ne pourrait-elle pas, elle aussi, avoir été proclamée par le Buddha, cette pensée d'Engels : « *La grande idée fondamentale selon laquelle le monde doit être considéré, non comme un complexe de choses achevées mais un complexe de processus où les choses en apparence stables, tout autant que leurs reflets intellectuels dans notre cerveau, les concepts, passent par un changement ininterrompu de devenir et de périr* [...] *n'a presque plus de contradiction* » ? L'idée maîtresse du Buddha, que la Vérité ne peut être trouvée dans un dogme révélé mais dans la recherche personnelle vérifiée par la pratique, Karl Marx l'a exprimée presque dans les mêmes termes dans ses thèses sur Feuerbach : « *Le critère de toute vérité consiste dans sa vérification au moyen de la pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme trouve la vérité.* » N'est-ce pas là la raison d'être de la méditation bouddhique ? Vingt siècles avant Marx, le Buddha avait déjà fait descendre la philosophie du ciel sur la terre en lui donnant pour but, « *non d'interpréter le monde, mais de le modifier* ».

Le Buddha a lutté contre l'aliénation politique et sociale de l'homme en se refusant à admettre l'omnipotence des brahmanes et le système des castes, contre son aliénation philosophique en proposant sa doctrine rationaliste du monde et des êtres, contre son aliénation religieuse en niant l'existence d'un dieu créateur et transcendant.

Ces parallélismes, frappants sur le plan philosophique, ne doivent pas faire oublier les différences profondes qui séparent les deux doctrines, dans leurs réalisations. Encore tiennent-elles en partie aux différences de temps et de lieu. Il n'y a guère de points communs entre l'Inde du VIe siècle avant notre ère et l'Europe du XIXe ; les moyens envisagés par le Buddha et par Marx pour la libération de l'homme ne pouvaient qu'être foncièrement différents.

Marx était le fruit d'une civilisation dans laquelle les progrès de la science ouvraient à l'homme des possibilités immenses, un pouvoir croissant sur la nature, une civilisation dans laquelle l'essor industriel marquait le début d'une ère où le travail de la machine remplace peu à peu celui de l'homme, une société dans laquelle la concentration des moyens de production creusait un fossé de plus en plus profond entre capitalistes et prolétaires. La libération de l'homme ne pouvait y revêtir d'autre forme que la prise de possession des moyens de production par la classe ouvrière.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bien différente, la société dans laquelle vivait le Buddha. Les connaissances scientifiques étaient si rudimentaires que l'homme était totalement désarmé devant la nature ; il mettait ses excès sur le compte de divinités bonnes ou mauvaises, ce qui le plaçait totalement dans la dépendance de ceux qui se présentaient comme les intermédiaires obligés entre l'homme et la divinité : les brahmanes. Par ailleurs, la misère de la masse indienne était telle qu'il ne lui était pas possible d'envisager la possibilité de s'élever, encore moins de conquérir le pouvoir. Incapable de concevoir le bonheur sur terre, elle le plaçait dans un au-delà bienheureux. Sa sous-alimentation, sa misère physiologique, l'homme indien les a aliénées en un idéal supra-humain ; il s'est persuadé que l'alimentation réduite et l'activité diminuée, que les conditions économiques lui imposaient, étaient des moyens de salut ; au lieu de les combattre par une action politique, il les a sublimées. La grande œuvre du Buddha, face à une telle situation, a été de libérer l'homme de la double aliénation des brahmanes et des dieux, de lui montrer que son salut était en lui-même et qu'il pouvait atteindre à la libération par son seul effort personnel.

Ces différences de milieu peuvent sans doute expliquer dans une certaine mesure l'opposition fondamentale entre le Marxisme qui veut aider les hommes à conquérir les biens matériels, et le Bouddhisme qui vise à détacher l'homme du monde en condamnant le désir et le vouloir-vivre. D'ailleurs, si le Bouddhisme donne comme idéal le détachement et l'absence de désir, il ne se désintéresse pas pour autant du sort des individus et combat la souffrance sous toutes ses formes ; il suffit de se souvenir des efforts du Buddha en faveur des basses castes, de ceux d'Aśoka cherchant à faire régner la justice dans ses Etats, de ceux de Jayavarman VII créant des hospices et des hôpitaux, de ceux des bouddhistes contemporains en faveur des œuvres sociales et de l'amélioration matérielle d'existence de tous les hommes.

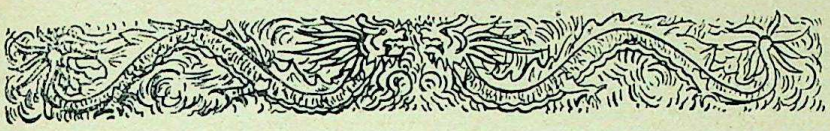
Autre objection de poids : le Bouddhisme envisage la libération de chaque individu isolé, par ses propres efforts, alors que le Marxisme ne le conçoit que dans le cadre de sa classe et par la lutte des classes. Cette notion est totalement étrangère au Bouddhisme pour la simple raison qu'il est une religion de non-violence, que s'il y a lutte, ce ne peut être que contre soi-même, pour maîtriser ses passions, et que, par ailleurs, l'Inde ancienne ignorait la notion de classes, dans le sens moderne du mot ; mais le contraste entre les deux doctrines n'est une fois de plus que le reflet idéologique de celui qui oppose l'Inde du Buddha et l'Europe de Marx. Ce qu'on peut dire, c'est qu'en face de situations profondément dissemblables, les deux doctrines ont visé au même idéal par des moyens également dissemblables.

Je n'ai jamais entendu établir entre Bouddhisme et Marxisme un rigoureux parallélisme, qui serait anachronique et faux : j'ai seulement cherché à comprendre les raisons profondes de la coexistence de deux doctrines dans un même pays. Sans doute les tenants de chacune d'elles ne les perçoivent-ils pas très clairement, mais elles ne s'en inscrivent pas moins dans les faits.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Si le Bouddhisme théiste et ritualiste, qui s'est instauré dans les masses populaires chinoises, est appelé à disparaître — mais n'est-il pas mort, déjà ? —, le Bouddhisme originel peut parfaitement continuer à prospérer, poursuivant le même but : la réalisation totale de l'homme libéré. Dans l'accomplissement de cette tâche, le Bouddhisme est appelé à jouer son propre rôle en apportant à nos sociétés, souvent brutales, son idéal de paix, de tolérance, de bienveillance et de compassion pour tous les êtres.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Buddhism in China

by

CHAO PU-CHU,

Vice-President and General Secretary of the Buddhist Association of China.

I. — INTRODUCTION

To look back over our history is not only helpful to our friendship and co-operation, but also to a proper understanding of the situation of Buddhism in China to-day. Therefore, as a Chinese citizen and a Chinese Buddhist, I wish to give a brief account of the historical facts concerning the introduction of Buddhism in China.

Two years before the Christian era, Yi-chen, an envoy of the King of the Yueh-chi, arrived in Chang-an (modern Sian) which was then the capital of China. He taught a Buddhist scripture orally to Ching Lu, a scholar of the Imperial Academy. This is the earliest record in Chinese history of the introduction of Buddhism into China. We may infer from this the possibility that Buddhism which had already been introduced into Central Asia from India, spread to the East with travellers as a result of the opening of communications with the Western Regions by Emperor Wu (141-87 B.C.) of the Han dynasty some 120 years prior to that event. There is also a tradition that during the reign of the First Emperor of the Chin dynasty, a contemporay of King Aśoka of India, some Indian śrāmaṇas arrived in China [1]. But the generally acknowledged

(1) According to an ancient tradition, a group of eighteen foreign monks, Shih-li-fang and others, arrived in China with some Buddhist scriptures during the reign of the first Emperor of the Chin dynasty. Being imprisoned by the emperor, they were set free in the night by a golden figure of sixteen feet tall who broke the prison and rescued them.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

inception of Buddhism in China was 66 years after the arrival of Yi-chen, when it is said that Emperor Ming (57-75 A.D.) of the Han dynasty sent a mission of twelve persons to the Western Regions to seek for Buddhism. In A.D. 67 they returned with two Indians monks, Kāśyapa–Mataṇga and Dharmaranya, bringing with them some Buddhist scriptures and images of the Buddha. They started the translation of Buddhist scriptures into Chinese, and it is said that the existing *Sūtra of Forty-two Chapters*, an excerpt of the *Āgamas*, was translated by them. At the same time the first Buddhist monastery in China was built at Lo-yang, the then capital of China. This was the White Horse Monastery, which is still in existence. It is said that the name of this monastery was derived from the fact that the Buddhist scriptures and images of the Buddha were carried into China on a white horse. Based on this tradition we may consider that Buddhism was not first introduced into China during the reign of Emperor Ming of the Han dynasty, but that its foundations as a religion, acknowledged and supported by the government, were already established in China in that period [1].

China had Buddhist monks at a very early date, but the first monks only renounced their homes, shaved their heads and lived under the guidance of a teacher in accordance with the *Vinaya* rules, without a system of ordination. In A.D. 250 when Dharmakāra, a monk of Central India, came to China and founded the ordination altar in the White Horse Monastery at Lo-yang for the formal ordination of Chinese monks, China began to have properly ordained Bhikṣus.

The prevalence of Buddhism in China started from the 4th century A.D. The Ven. Tao-an of that time was a man of great importance. He was the first enthusiastic Buddhist preacher of China and he sent his disciples to various places to propagate Buddhism. He was the first founder of the system of Saṅgha in China. He searched assiduously for *Vinaya* books, in order to make the incomplete *Vinaya-piṭaka* of his days complete, and instituted a monastic system which all the monks and nuns of his time adopted. It was Tao-an who initiated the custom that the Chinese monks abolish their original surnames after renouncing their homes and assume the new surname of « Shih » for Śākya [2]. He arranged all the translated Scriptures and compiled the first catalogue of Chinese Buddhist canons. He did everything to encourage translation and summed

---

1. According to Chinese chronicles, Prince Ying of Chu, a younger brother of Emperor Ming of the Han dynasty, was a Buddhist follower, whose offerings to Emperor Ming were returned to him, by order of the emperor, to help maintain the monks. This occured before the coming of Kâsyapa-Matanga and Dharmaranya. It shows that Buddhism had long been the adopted religion in the royal family at that time.

2. In the beginning the Chinese monks adopted the surnames of their masters, but Tao-an (312-385) advocated that they should adopt the surname of the Founder of Buddhism and so the word « Shih » was used as his surname. Afterwards the *Ekottarikâgama* was translated into Chinese, and the passage « *When the four rivers have flowed to the sea, they will lose their original names, and in the same way when people of the four castes have become monks, they will be called as the clan of Sâkya* », proved his suggestion to be correct. From then on, « Shih » became the surname of all Chinese monks.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

up, for the first time, all the experiences in translating Buddhist scriptures. Under his guidance many Buddhist scriptures were translated, and he assembled and educated many scholars and translators, thus providing favourable conditions for the large-scale translation of Kumārajīva of a later time.

The enthusiasm of Tao-an and his disciples in looking for *Vinaya* books gave great impetus to the completion of the *Vinayapiṭaka*. During his lifetime, Tao-an obtained a large quantity of *Vinaya* books and translated a part of them. It is regretted that these books were lost. Not long afterwards, Punyatara and Dharmaruci came from Kashmīr and helped Kumārajīva [1], at different times, in translating the Sarvāstivādin *Vinaya*, which was widely popularized South of the Yangtse River by Kumārajīva's teacher, Vimalakṣa. Buddhayasa (another Kashmirian) translated the Dharmagupta *Vinaya* in A.D. 410. Saṅghabhadra who came to China by the instruction of Buddhaghosa, translated the *Sudarśana-vinaya-vibhāṣā*. It was chiefly for the purpose of seeking for *Vinaya* books that the Ven. Fa-hsien travelled to India at the beginning of the 5th century A.D. It is known to all that the Ven. Fa-hsien was a great seeker of Buddhism. His travels and his other achievements may have possibly over-shadowed his primary objective of seeking out *Vinaya* books and his achievements in this respect. Besides bringing back many Buddhist scriptures, he also brought back with him the Mahāsāṅghikaḥ *Vinaya* and the Mahīśāsakaḥ *Vinaya*, the former book being jointly translated by him and Buddhabhadra of Kapilavastu (in modern Nepāl and the latter translated after his death by Buddhajiva of Kashmīr. The Ven. Yi-ching of the 7th century A.D., another seeker after Buddhism, also travelled abroad with the ambition of finding *Vinaya* books. He brought back with him and translated eleven works of the Sarvāstivādin school and made the *Vinaya-piṭaka* more complete than before. Therefore, we have in the Chinese translations of the *Vinaya-piṭaka* the Dharmaguptaka *Vinaya* in 67 volumes, the Sarvāstivādin *Vinaya* in 157 volumes, the Daśadhyaya *Vinaya* in 61 volumes, the Mahāsāṅghikaḥ *Vinaya* in 40 volumes and the Mahīśāsakaḥ *Vinaya* in 30 volumes. There are altogether about 500 volumes including the *Karmans* and *Pratimokṣas* and commentaries in exposition of the *Vinaya-piṭaka* and more than 500 volumes of works concerning the *Vinaya-piṭaka* written by learned Chinese monks of later times. As regards the tradition of the *Vinaya* of Chinese Bhikṣus, the Dharmaguptaka *Vinaya* is usually followed by the Han nationality, while in the regions in which the Tibetan system of Buddhism is prevalent, the Sarvāstivādin *Vinaya* has been adopted. In the area of the Tai nationality the Theravādin *Vinaya* is followed. This belongs to the same school as the

1. Kumārajīva (343-413) was born in Kucha (modern Kucha County in Sinkiang Uighur Autonomous Region). He was the son of the princess of Kucha and his father was an Indian noble. In A.D. 401 Yao Hsin, the lord of Chin, invited him to Chang-an to translate Buddhist scriptures, and two to three thousand well-qualified scholars of the time were assembled to help him with the task.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dharmaguptaka *Vinaya* and it is the same as the *Vinaya* prevalent in Ceylon and Burma and some other countries.

The large-scale and systematic translation of Buddhist scriptures and commentaries was started by Kumārajīva in the 5th centry A.D. He had one advantage which his predecessors never enjoyed, support from the government. But his great achievements were due chiefly to his rich knowledge and persistent efforts. He and the Ven. Hsuan-tsang of a later time were two great masters of translation. His translations of more than 400 volumes are not only a Buddhist treasury, they are also a priceless legacy of literature. His influence upon Chinese thought and literature was very great. He educated thousands of persons, instructing and guiding them, and thus greatly elevating and developing Buddhism in his time. Kumārajīva's most important contribution to Buddhism was his introduction of the Mādhyamika system of Buddhism of India. It was owing to his efforts that the important works of the Mādhyamika school, such as the *Mādhymaka-śāstra*, the *Sata-śastra*, the *Dvadasani-kāya-śāstra* and the *Mahāprajñā-pāramitāsūtra* and its commentary the *Mahāprajñā-pāramitā-śāstra*, were translated into Chinese. Thus he laid a broad foundation for the Dharmata school in China.

Not long after the time of Kumārajīva, Paramārtha, an Indian Buddhist scholar, came to China from the Kingdom of Fu-nan (modern Cambodia) at the invitation of Emperor Wu (A.D. 502-549) of the Liang dynasty. With the assistance of the King of Fu-nan, he brought to China a large shipment of Sanskrit Buddhist scriptures. Unfortunately, a war broke out in China after his arrival and, in the disturbed conditions he was unable to carry on translation work on a large scale. However, he managed to complete his translation of more than one hundred volumes of important works, that is, from the *Abhidharma-kośa-śāstra* to the works of the Vijñānavāda school of the Yogācāra system of Buddhism in India. As one of the three great translators, the other two being Kumārajīva and Hsuan-tsang, Paramārtha was the most important person in the first period of the introduction of the Yogācāra system of Buddhism. Due to his translation and propagation, the studies of the Dharmalakṣana school in China began to prosper, and as not many of the books of this system were translated and the theories were incomplete, it gave a motive to the Ven. Hsuan-tsang of a later time to travel to India to make a deeper study [1].

So famous is the Ven. Hsuan-tsang that no detailed introduction of him is needed. He was a great traveller. He travelled alone in foreign countries for seventeen years and covered a distance of 50,000 *li*, leaving his imprint in the Western Regions and India. He has left us a book of enduring value about his travels. Being a great scholar, well-learned in both Chinese and Indian literature, and well-versed in the teachings of the *Tripiṭaka*, he rose from his position as a student to that of a

1. *Cf. sup.*, pp. 402 *sqq.* and 443 *sqq.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

lecturer in the Nālandā Monastery which was then the most important centre of learning in India. He was welcomed and respected by kings and people, including monks and laymen, of many countries. He devoted himself to the work of cultural exchange between China and India, and translated 1,335 volumes of Sanskrit scriptures and commentaries into Chinese. His precise and scrupulous system for translation and his sedulous manner of work set a splendid example in the history of translation in China. His great achievements and contributions were not only in the field of Buddhism, but in learning and culture as well. Thanks to his efforts (and of course thanks to his teacher the Ven. Śīlabhadra) the Yogācāra system of Buddhism has been completely and brilliantly established in China.

Translation work among the Han nationality in China continued over ten centuries. More than 1,400 books, in more than 4,700 volumes, of *Sūtra, Vinaya* and *Abhidharma,* have been translated into Chinese. There were no less than 200 well-known Chinese and foreign translators. Besides the translators we have mentioned above, Dharmarakṣa of India, Jñānagupta and Danapala of Pakistan, Prajñā of Afghanistan, Maṇḍala and Saṅghapala of Cambodia, are well-known. Through such persistent labours, the Śrāvakayāna and the Bodhisattvayāna of Buddhism and the Buddhist theories of the Dharmata and the Dharmalakṣana, the esoteric and exoteric schools have all been introduced into China, forming a great treasury of Buddhism. In the All-China Literary and Translation Workers' Conference held in 1954, Mao Tun, Chairman of the Chinese Writers' Union, said in his report : « Translation work in China has a long history and a glorious tradition. The scrupulous and scientific methods established by our ancestors in translating Buddhist scriptures and their excellent achievements are worthy of our pride and are good examples for us » [1].

The Tibetan system of Buddhism in China had its beginning in the middle of the 7th century A.D. Under the influence of his two wives, in contact with the national cultures of China, and after a long period Princess Wen-ch'eng of the Tang dynasty and Princess Brūkuṭi of Nepāl, Sroṅ-btsan-sgam-po, the King of Tibet of that period, accepted the Buddhist faith. He sent a mission of sixteen persons, headed by his minister Tumesambazha, to India to learn Sanskrit and Buddhist scriptures. On their return they created the Tibetan alphabet and translated some Buddhist scriptures into the Tibetan language. In the 8th century A.D., Padmasambhava went to Tibet from India, subdued the « bön » religion which

1. In ancient times the translation of Buddhist scriptures followed a fairly strict system. As a rule the translation of a scripture had to go through the careful and repeated collation of such persons as the chief translator, the scribe, the literary polisher, the text collator and the general editor, so as to produce a correct translation with regard both to sound and meaning. As to the method of translation, the rule of « five kinds of terms which are not to be translated » laid down by the Ven. Hsuan-tsang, set a standard for translation and transliteration, and his method of the six interpretations of compound terms fixed the rule governing definition. To a modern translator, all these will serve as useful reference.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

was then prevalent in Tibet, and propagated Buddhism. During the 10th century, Buddhism was persecuted in Tibet. Then Atiśa, a learned Indian monk, came to Tibet during the 11th century and revived it. At the same time some Tibetan monks, Rin-chen-sgan-po and others translated more scriptures and commentaries into the Tibetan language. After that many Indian scholars, especially the scholars of Nālandā, came to Tibet during troublous times in India ; thus translation work flourished greatly. Most of the Tibetan *Tripiṭaka*, more than 4.500 in number, were directly translated from the Sanskrit, while a few of them were re-translated from the Han language. Therefore, a very big proportion of Indian Buddhist works of the later period have been preserved in the Tibetan *Tripiṭaka*. Up to the present time the five courses of *Hetuvidyā*, *Abhidharma-kośa*, *Vinaya*, *Mādhyamika* and *Yogācāra* are the principal curricula taught in the chief monasteries in Tibet. According to the records of Hsuan-tsang and Yi-ching, we may see that the tradition and style of study of the ancient Nālandā Monastery are still observed in Tibet.

The Pāli system of Buddhism (Theravāda) is prevalent in the region of the Tai nationality in Yunnan Province. The customs and habits of the people there are roughly the same as those in the Southern Buddhist countries. As they read the Pāli Canons, they have no need to translate them, but their efforts in propagating and studying the Dharma during the past several hundred years are worthy of our praise.

From the above brief account we may see how our ancestors — both Chinese and of other countries — strove together for a common great aim. Without any preconception or biased opinion, but for loyalty to truth and for compassion for all mankind of all races, they overcame innumerable hardships, suffered cold and hunger, crossed deserts and snow mountains, or sailed over great seas at the risk of their lives to reach their destinations. Many of them died on the way. We cannot but have a feeling of boundless respect and gratitude for them, when we remember their lofty ambition and deeds ; when we mention their names or when we read their biographies.

II. — Our Achievements in the Past

The achievements of Buddhism in China may be classified into :

1. *The rise of different sects and schools.*

With the introduction of Buddhist scriptures and commentaries in large numbers, the thoughts of different Buddhist schools in India came in contact with the national cultures of China, and after a long period of absorption and assimilation, they had a creative development in China. The Sui and Tang periods, from the end of the 6th century to the middle of the 9th century A.D. were the golden age of Buddhism in China. During these periods the different schools and sects emerged one after the other, reaching a brilliant and flourishing state.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XLI. — MAI-SHI SHAN. (CHINE). Grotte 135. Buddha et Ānanda.
Wei du Nord (386-534).

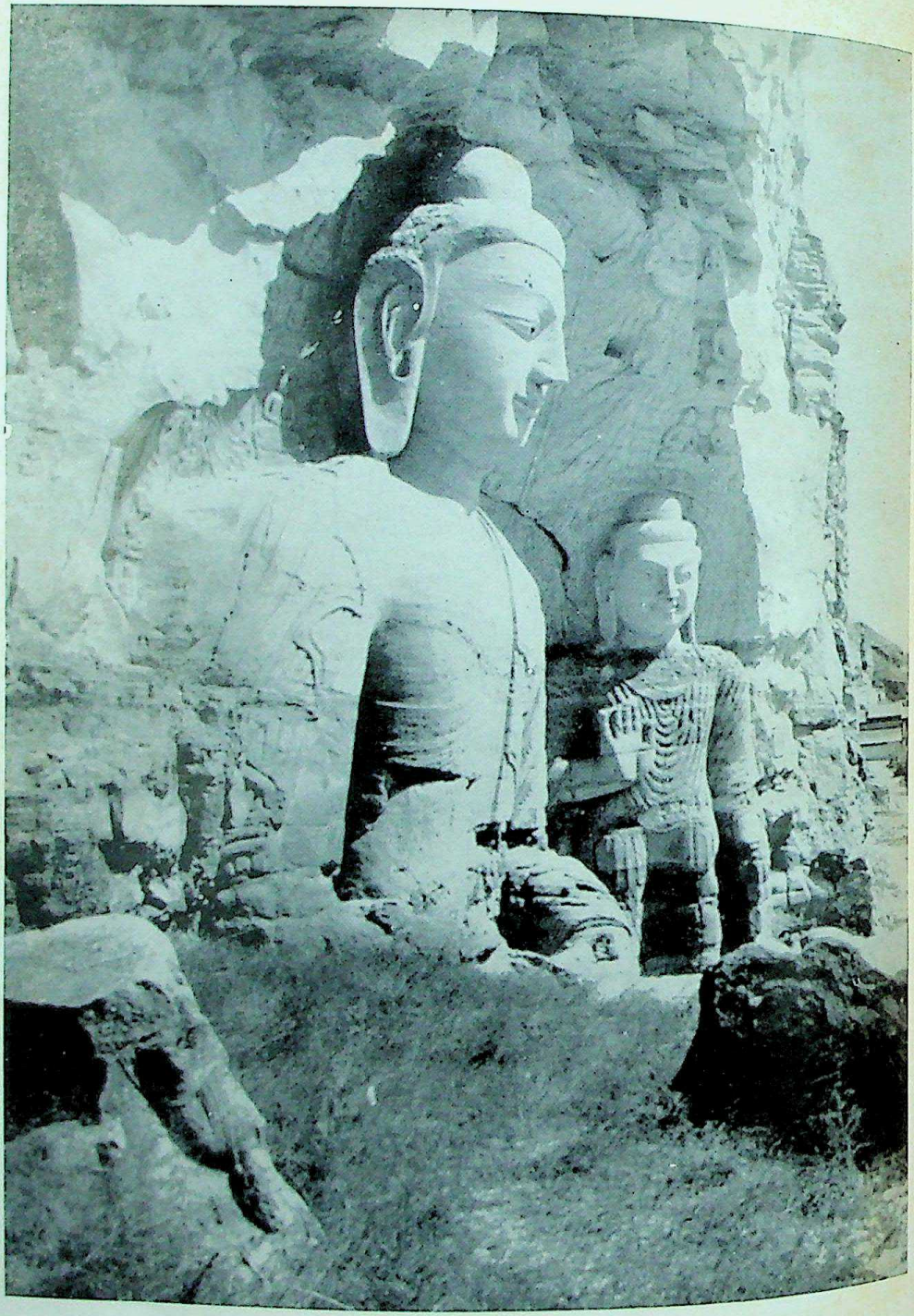
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XLII. — MAI-SHI SHAN (Chine). Bodhisattva. Wei du Nord (386-534).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XLIII. — Chine. Avalokiteśvara en dhyāna mudrā. Bronze. *Coll. privée.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. XLIV. — Yun-Kang. (Chine). Grands Buddha à l'entrée des grottes. Wei du Nord (386-534).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

The Tri-śāstra sect was formed on the studies of the *Mādhyamika-śāstra*, the *Sata-śāstra* and the *Dvādaśānikāya-śāstra*, which were translated by Kumārajīva. The theory of this sect is to disclose the unreality of all dharmas of the five skhandhas through the realization of true voidness, and to destroy completely the delusions of the « three evils », so as to establish the right conception of Middle Path in which everything is non-existent. This sect is in fact a branch of the Indian Mādhyamika system, and it was the direct successor to the theories of Nāgārjuna and Deva.

The Dharmalakṣana sect was formed on the studies of the *Saṇḍhinirmocana-sūtra*, the *Yogācārya-bhūmi-śāstra* and the *Vijñāptimātratāsiddhi-śastrā*, which were translated by Hsuan-tsang. The theory of this sect is to give a wide analysis of the nature and phenomenon of all dharmas in exposition of the causal and conditional nature and function of all things, and to practise the contemplation of Vijñāptimātra. This sect is, in fact, a branch of the Yogācāra system and the direct successor to the theories of Asaṅga and Vasubandhu.

We have the Tien Tai sect and the Avataṃsaka sect, which, taking the Indian scriptures and commentaries as their basis, systematically organized and developed the teachings of the Buddha. The most important person of the Tien Tai sect was the Ven. Chih-yi of the 6th century A.D. He summed up all the theories of the different schools, accurately organized the Buddhist teachings, developed the thoughts of complete and immediate teachings of Mahāyāna Buddhism, and formed a complete system of theoretical study and practical meditation. Of the Avataṃsaka sect the most important person was the Ven. Hsien-shou who lived between the 7th and the 8th centuries A.D. Taking the teachings of the *Avataṃsaka-sūtra* as its basis, this sect emphatically expounded the theory of the conditional rising of the Dharmadhātu and the methods of practical meditation.

In the studies of Dhyāna, China has a specific school, namely, the Ch'an school, which is said to be an intuitive school that does not depend on texts and canons. What is practised by this school is not the traditional « gradual meditation » (*catur-dhyāna*) but an immediate Way by which one obtains a direct and instant realization of the nature of mind. It is said that the methods of meditation of this school were brought to China from India by Bodhidharma in the 5th century, and were popularized by Hui-neng, the Sixth Patriarch, between the 7th and the 8th centuries. Since the 11th century this school and the Pure Land school have been the two most prevalent Buddhist schools in China.

Because it is easy to practise and acceptable to the masses, the Pure Land school had a special development in China. This is a school founded upon the teachings of the *Sukhāvatī-vyuha-sūtra* and some other sūtras, which promote the meditation and recitation of Amitābha Buddha, so that one may be reborn in the Pure Land. The Ven. Hui-yuan of the 5th

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

century was the founder of this school, and the Ven. Tan-luan of the 6th century and the Ven. Shan-tao of the 7th century were the important propagators of this school.

The Vinaya school was founded in China upon the exposition of the *Caturvarga Vinaya* of the Dharmagupta school according to Mahāyāna teachings. The important person of this school was the Ven. Tao-hsuan, a contemporary of the Ven. Hsuan-tsang. It is owing to the prevalence of this school that in the practice of the three Mahāyānist learnings — *śīla, samādhi*, and *prajñā* — the Chinese Buddhist monks also lay emphasis on the practice of the observance of good deeds and the prevention of committing the rules according to the Theravādin *Vinaya*.

During the 8th century the Tantric teachings of the Yogācāra system of India were introduced into China by Subhakarasinha, Vajrabodhi, Amoghavajra and others, and they gave rise to the Tantric school in China.

These are the eight principal schools of the Han language system of Buddhism in China. There was also the Abhidharma-kośa school for the exclusive study of the *Abhidharma-kośa-śāstra*, the Satyasiddhi school which had the *Satyasiddhi-śāstra* as its chief text for study, and the different schools for the study of the *Mahāyāna-saṃparigraha-śāstra*, the *Daśabhūmika-sūtra-śāstra* and the *Mahāparinirvāṇa-śāstra*. All these schools existed at one time, but they were short-lived and were either lost in oblivion or absorbed into other schools.

In the Tibetan system of Buddhism, there also emerged different schools and sects. Owing to the prevalence of doctrinal preaching and theoretical debating, each of the schools — the Rñiṅ-ma-pa, the Jo-nan-pa, the Shi-bged-pa, the Gcod-yul-pa, and the Sha-lu-pa — has its particular teachings and methods of mental cultivation. The Dge-lugs-pa sect was founded by the Ven. Tsoṅ-kha-pa in the 15th century in succession to the achievements of his predecessors. He rearranged and developed the Buddhist doctrines and reorganized the system of Saṅgha. This is the most prevalent sect at present in the Tibetan and Mongolian regions in China.

In the Pāli system of Buddhism in China, there are also different sects, but these sects only vary in some degree in the observance of the Vinaya rules and they are not sects of doctrinal differences.

Through wide study and propagation, the theories of the different schools of Buddhism in China had a great influence upon thinking people. For instance, the Confucian metaphysical and moral philosophy of the Sung and Ming dynasties was apparently produced to a large extent under the stimulation and influence of the teachings of the Ch'an school and other Buddhist doctrines. During the later part of the Ching dynasty, there was a general tendency for the Chinese intellectuals to study Buddhism.

Yang Jen-shan (1837-1911) was a promoter of the study of Buddhism in modern times. For the education of Buddhist scholars and for

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

the wide circulation of Buddhist books for the convenience of Buddhist students, he spent several decades in giving lectures on Buddhism and engraving wooden blocks for the printing of Buddhist books. The Ching Ling Buddhist Text Society, which was founded by him, published the important works of the Dharmalakṣana school which were lost in China and were brought back from Japan, and thus revived the study of the Dharmalakṣana school in China. The Ching Ling Buddhist Text Society was also the place where he gave his lectures on Buddhism. Under his influence a number of Buddhist scholars emerged, of whom Ouyang Ching-wu was a prominent scholar who was an expert of the Dharmalakṣana school. He founded the China Inner Knowledge Institute at Nanking, which became the centre for the study of the Dharmalakṣana school in his days. In North China we had Han Ching-chin of the Shan Shih Buddhist Institute, who was a scholar as famous as Ouyang Ching-wu and a promoter of the study of the Dharmalakṣana school.

Among the prominent monks of modern times, we had Ven. Yueh-hsia, Ven. Ti-hsien, Ven. Ying-kuang, Ven. Hung-yi and others, who propagated the Avataṃsaka school, the Tien Tai school, the Pure Land school and the Vinaya school respectively. The Ven. Tai-shu who died ten tears ago, was a man who exerted his utmost efforts for the promotion of monks' education and was a learned Buddhist activist. His efforts in those dark days for Buddhism are worthy of our remembrance.

2. *Influence on culture and art.*

Several thousand volumes of scriptures translated from the Sanskrit are in themselves a great treasury of literature. Among them the *Vimalakirti-nirdesa-sūtra*, the *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* and the *Śūraṅgama-sūtra* have been held precious by men of letters of different ages and been studied purely for literary purposes. Lu Hsun, the great modern Chinese writer, once made donations to the Ching Ling Buddhist Texts Society for printing the *Sūtra of One Hundred Parables*. The allegories contained in this sūtra have frequently been translated into the vernacular and appear in present day newspapers and other publications.

Buddhism has introduced into Chinese literature entirely new things—new horizons, new literary genres and new ways of expression and rethorical devices. Aśvaghoṣa's minstrelsy has brought us an excellent example of epic writing. The *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, the *Vimalakirti-nirdesa-sūtra*, the *Sūtra of One Hundred Parables* and other works lent inspiration to the novels of the Tsin and Tang dynasties. The thought of *Prajñā* has left traces in the poetical works of Tao Yuan-ming, Wang Wei, Pai Chu-yi and Su Shih (Su Tung-po). The popular ballads introduced in ancient times for the preaching of Buddhism gave rise to a special form of literature, the scriptural tales, which were in fact scriptures in laymen's language. This was done to facilitate actual preaching. The scriptural tales excavated in the Tun-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

huang Caves were all popular works of literature in those days, written in an easy flowing style and exceedingly rich in imagination. From these works the origins of early stories, novels, operas and other forms of vernacular literature can be traced. In addition, there exists another special genre of literary writing arising from the conversations and the minutes of religious instructions of reverend priests, namely, the Analects. Following this simple and free style of writing, the Confucian scholars of the Sung and Ming dynasties produced various « records » in which they expressed their thought. In short, Buddhism has found rich and colourful expression in the field of Chinese literature.

With the introduction of Buddhism, architecture in pagoda building and sculpture made rapid development in all parts of China. The pagodas in the Lung Hua Monastery of Shanghai and the Pao En Monastery of Soochow were first build in the period of the Three Kingdoms (c. 200 A.D.). From the 4th to the 6th century, magnificent temples and pagodas were built throughout the country. The construction of the world-famous Buddhist caves like those at Tunhuang, Yunkang, Lungmen and others of equal importance began in this period, and was not finished until many centuries later.

The pagodas vary in style, and fall roughly into two categories : one being Indian, though with many variations, the other being Chinese, an adaptation of the original form of Chinese pavilions. The building of temples and pagodas occupies an important place in the study of Chinese architecture. A great variety was evident in the methods and materials employed in the modelling of Buddhist images : built-in images in caves, images carved in wood, stone, jade and ivory, images cast in gold, silver, bronze and iron, images modelled in clay and beaten out in metals, lacquered ramie images, and images made of bricks and porcelain, embroidered images and images paintings. Having borrowed from the Gandhāra and other Indian styles, the Chinese art of image modelling, with its unique national character, is a great cultural heritage of our country.

Buddhist paintings are mainly murals. The murals in the Tunhuang Caves provide us with a wealth of data in the study of religion, art and history. It is worth noting that the Jātaka story paintings which were prevalent in the early days were later gradually replaced by allegorical paintings in the Tang dynasty. Like the scriptural tales in literature, the allegorical paintings are derived from allegories in Buddhist scriptures. The paintings of Vimalakīrti depicting the story in the *Vimalakīrti-nirdesa-sūtra* and the paintings depicting the Pure Land are all masterpieces of art.

With the introduction of Buddhism, music, astronomy [1] and medecine were also brought to this country. Yi-hsing, a monk astronomer (commem-

1. During the 5th and 6th centuries A.D., Indian astronomy aroused great interest among Chinese scholars, and several Indian books on this subject were translated into the Han language. During the Tang dynasty, Indian astronomers were appointed by the Chinese Court to take charge of astronomical research and the compilation of an almanach. Yi-hsing's *Ta Yen Almanach* was compiled with reference to Indian astronomical works already translated into Chinese.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

orated in a special postal stamp issued by the Chinese Government in 1955), was himself a disciple of Subhakarasinha who came from India to preach the doctrines of the Esoteric school. Books of medical science and prescriptions introduced from India and recorded in the Chronicles of the Sui and Tang dynasties run up to more than a dozen, while in the Tibetan branch of Buddhism, more systematic works of medical science were found.

As early as in the 2nd century A.D., Sanskrit ballads were heard in China. In the beginning of the 7th century, the Kingdom of Piao, which is now a part of Burma, presented to China ten pieces of Buddhist music, together with 32 Buddhist musicians. Borrowings from India and other Buddhist countries such as Kucha, Parthia, Samarkand, Burma and Campa, are found in the Chinese music of the Tang dynasty, fragments of which are still heard today in some of the Chinese Buddhist temples.

These facts show that in China Buddhism has not only produced its flowers of wisdom, but has been a strong influence in various fields of Chinese friendship.

3. *The establishing of international friendship.*

The important role played by the ancient Buddhists in promoting international friendship can be clearly seen from what has already been written. This is a fact of which we are proud. Speaking of the deep and lasting friendship between China and India, Nepāl, Pakistan, Afghanistan, Iran, Ceylon, Indonesia, Burma, Thailand, Cambodia, Laos, Vietnam, Korea and Japan, we cannot help referring to the history of Buddhist connections with these countries. From recorded history, we can see the important part Buddhism played in our relations with other countries in ancient times. The exchange of envoys and messengers between governments was mostly concerned with Buddhism. When we read the correspondence between the Kings of Sinhala (now Ceylon), Pan-pan, Lankashu (two ancient kingdoms in the Southern part of Thailand), Fu-nan (now Cambodia) and the Chinese emperors, we cannot but feel amazed by the Buddhist flavour of the letters; we also note the gifts they exchanged were mainly Buddhist images, Buddhist pagodas, relics, leaves of the Bodhi-tree, and other sacred objects. Particularly worth mentioning is the fact that the first envoy from Ceylon to China in the 5th century was a Buddhist monk, who brought with him a most valuable Buddhist image made of jade and only reached Nanking (then capital of China) after ten years' travel. In the 13th century, Arniko, the famous artist who came to China from Nepal for cultural exchange, was also a Buddhist monk. In the 14th and 15th centuries Chinese envoys of goodwill sent to Nepāl on two different occasions and similar missions sent to Japan were all Buddhist monks. The envoys sent to India during the Tang and Sung dynasties were sent mainly for religious purposes, while in 1378, the envoy sent to India by the First Emperor of the Ming dynasty was the famous high priest Tsung-leh.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cultural exchange is in itself an important means of promoting international friendship. Through the contacts between the Buddhists, China has not only learned from foreign culture, but has also fulfilled the task of making its own culture known to other countries. As far back as the earliest days, Chinese paper, silk products including silk fans, and Chinese pottery were exported to the Western Regions and India. In the Sui and Tang dynasties, Chinese calligraphy and painting greatly influenced the art of painting in India. Chinese music was also introduced into India at that time. King Śīlāditya of India once praised the tune of *The Triumph of Prince Chin* before the Ven. Hsuan-tsang. The *Outline of Mahāyāna Buddhism*, written by a Chinese monk and the *Tao Teh Ching*, an important work of ancient Chinese philosophy, were translated into Sanskrit by Hsuan-tsang and introduced into the Western Regions and India. The *Mahāyāna-śraddhotpāda-śāstra*, which is believed to have been written by Aśvaghoṣa and was lost in India, was translated back into Sanskrit by Hsuan-tsang and returned to India. With the introduction of Buddhism into Vietnam, Korea and Japan from China, the different schools of Buddhism such as the Ch'an, the Pure Land, the Tien Tai, the Avataṃsaka, the Tantric, the Dharmalakṣana and the Tai-śāstra schools became widespread in the three countries. In the Sui and Tang dynasties monks were sent to study in China from Korea and Japan. The most famous monk among the Japanese students, Kōkai, was the inventor of the Japanese alphabet [1]. He copied the Sanskrit vowels and consonants and made borrowings of Chinese characters. Buddhism served as an important medium in introducing Chinese culture into Japan. In the 9th century after the suppression of Buddhism by Emperor Wu-tsung of the Tang dynasty, large numbers of Buddhist books were lost, and in the thousand years that followed many of them were reintroduced into China from Japan.

III. — The Future of Chinese Buddhism

Since the establishment of the Buddhist Association of China, we have received guests from scores of countries in Asia, Africa, Europe, America, and from Australia, and we have had the honour to receive His Royal Highness Prince Norodom Sihanouk, the Prime Minister of Cambodia, His Highness Prince Souvanna Phouma, the Prime Minister of Laos, and His Excellency U Nu, the Prime Minister of the Union of Burma. Their visits and talk helped greatly towards the improvement of our Buddhist work and were beneficial for mutual understanding between the Buddhists and peoples of the respective countries.

The activities for the commemoration of the 2,500th anniversary of

1. It is an old tradition that Kōkai invented the Japanese alphabet. But researches of modern Japanese scholars have led to the contention that the Japanese alphabet was invented by Chinese monks of the Kuoching Monastery on Mount Tientai, who went to Japan to propagate the teachings of the Pure Land school.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

the Lord Buddha's Parinirvāṇa were carried out with great enthusiasm in many countries. This explains the everlasting vitality of the teachings of peace of Lord Buddha. The Chinese Buddhists highly respect and praise the devotion and enthusiasm of India and the other Buddhist countries in South-East Asia. Although there is some difference [1] in our calculation of the year in which the Buddha entered Parinirvāṇa, the Chinese Buddhists also conducted commemorative activities in compliance with the devoutness of the Buddhists of other countries. In this connection we have cast 400 images of the Buddha, published a *Collection of Images of Śākyamuni Buddha* and a picture album of *Buddhism in China,* and made rearrangements and rubbings of the slab scriptures of Fangshan County. We have also sent delegations to several countries to take part in their commemorative activities.

It is our belief and wish that the great Memorial Day of the Buddha will make all Buddhist brethren and sisters in the world, through the inspiration of the great teachings of the Buddha, live more harmoniously, study the Dharma more diligently and serve all living beings more energetically.

IV. — Our Wishes

Chinese Buddhism which has existed for nearly two thousand years, possesses a rich heritage. Whether we consider its canons and cultural relics, its experience of mental cultivation and its cultural influence, or whether we regard it as a religion or as a system of knowledge, Chinese Buddhism has a position that cannot be ignored. On the other hand, owing to its decline for a long time, Chinese Buddhism also has many defects and faces many difficulties. How to rectify the defects and overcome the difficulties which have been handed down by history, and how to develop our fine traditions, chiefly depends upon the efforts of the Chinese Buddhists themselves. The Buddhist Association of China has been founded only for a short period. Our experience is not enough and particularly in the new society which is today progressing rapidly, we feel that our duties far surpass our experience and ability. We sincerely hope that our Buddhist brethren and sisters of different countries will give us thought, criticism and assistance for our work.

---

1. We have in China several theories concerning the date of the Buddha's Parinirvâna, but the generally acknowledged year was calculated according to the « chronological points » in the *Sudarsana-vinayavibhâsâ*. It is said that when Upâli had recited the *Vinayapitaka* after the Buddha's Parinirvâna, he made a dot on the *Sudarsana-vinaya-vibhâsâ* on the conclusion of Varsa on the full-moon day of the seventh month, to mark the first year after the Buddha's Parinirvâna. A new dot was added to the book in each subsequent year till it reached the hand of Buddhaghosa. Buddhagosa gave this copy of *Vinaya* to Buddhabhadra, who came to China in A.D. 489 and translated the book into Chinese with the help of the Chinese monk Seng-yi. On the full-moon day of the seventh month in the next year, Buddhabhadra added a new dot to the book, making a total number of 975 points. Calculating on this number the year 1959 should be 2444 of the Buddhist calendar, a difference of 59 years as compared with the Buddhist calendar observed in the southern Buddhist countries.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The three main systems of Buddhism of the world all exist in China. Therefore, we have more advantageous conditions than other countries, as well as a more urgent need for mutual study and mutual assistance, so that we may progress together. It is our opinion that although the three systems of Buddhism have assumed different forms in their development owing to historical and geographical differences, they are the same in fundamental teachings. A deep comparative study will help us in our mutual understanding. We wish and believe that in this respect we shall be able to get co-operation from the Buddhists of different countries.

If the Buddhists can co-operate closely and work for the benefit of all living beings, and can continuously practise *śīla, samādhi* and *prajñā* and destroy *lobha, dosa* and *moha,* in the course of serving all living beings, so as to dig out and cultivate our own ability and wisdom to render a better and wider service to all living beings, then there will be no doubt about the long existence of Buddhism in the world.

Chinese Buddhists are willing to strive together and work hand in hand intimately with Buddhists brethren and sisters of different countries in the tasks of practising and propagating the Dharma and in the friendly and peaceful service to mankind.

May Buddhism live long !

May all living beings be happy and live in peace !

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Japon

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Bouddhisme au Japon

par

G. Renondeau

L'introduction du Bouddhisme au Japon date du milieu du VIe siècle. A quel degré de civilisation le Japon était-il parvenu à cette époque ? A quelle religion le Bouddhisme allait-il se heurter ?

Le Japon était alors arriéré, surtout par rapport à ses voisins continentaux, bien que depuis plusieurs siècles déjà une immigration de Coréens et de Chinois eût enseigné beaucoup de choses aux Japonais. Ces étrangers étaient des artisans, potiers, tisserands, etc. ou des agriculteurs connaissant l'élevage du ver à soie. C'étaient aussi des scribes, des savants, qui apprenaient à une élite très restreinte de Japonais à lire le chinois ; peut-être leurs élèves les mieux doués arrivèrent-ils à l'écrire, car la langue japonaise ne s'écrivait pas encore. Les Japonais adoptèrent les caractères chinois, pourtant si peu appropriés à l'usage qu'ils allaient en faire.

La religion pratiquée au VIe siècle par les Japonais ne portait pas de nom ; ce n'est que plus tard, pour la distinguer du Bouddhisme, qu'on l'appela Shintō, la « Voie des dieux ». Le Shintō était un panthéisme assez rudimentaire. Il rendait un culte aux phénomènes de la nature. Le soleil, la lune, le tonnerre, l'éclair, la tempête, la pluie, les montagnes, les volcans, les sources, les rivières, les rochers, les arbres et les fleurs, étaient vénérés ; de même la nourriture, le riz, la fertilité. La fécondité était grandement honorée et le culte phallique répandu. Quelle idée se faisaient les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Japonais des forces qui se cachaient dans le soleil, dans un torrent, dans un arbre ? Une idée vague qui ne se précisait un peu que lorsqu'ils attribuaient une forme humaine à l'être qui habitait un pin, une glycine ou une pierre, à moins que cet être ne leur apparût sous l'aspect d'un renard ou d'un corbeau. Ces êtres s'appelaient des *kami*, mot qui est lié à l'idée de supériorité. Ils se comptaient par myriades. Les uns étaient partout honorés, le soleil ou la fécondité par exemple, mais d'autres étaient seulement l'objet d'une vénération locale. D'ailleurs, existait-il un *kami* de tous les arbres, ou bien tel érable avait-il son *kami* particulier ? On ne se le demandait sans doute pas. On ne se faisait pas une idée bien précise de l'âme. Le Shintō n'avait pas de code moral. Un de ses rites essentiels était la purification, mais celle-ci concernait le corps, que le contact ou le voisinage d'un mort, d'un accouchement, pouvaient avoir souillé. Des souillures de l'esprit il n'était pas question.

Comment le culte qui s'adressait à tous ces *kami* s'est-il fondu avec la vénération des personnages mythiques qui peuplent les légendes japonaises de la formation du monde ? On ne sait. Les deux plus anciens livres japonais qui nous ont été conservés, et qui furent écrits au début du VIIIe siècle, racontent l'histoire d'Amaterasu, la déesse du Soleil, dont la descendance forma la dynastie impériale, celle de son frère turbulent et grossier, Susa-no-ō, le dieu de la tempête et d'autres divinités. On soupçonna certains souverains japonais de temps très lointains d'avoir inspiré l'idée de la descendance divine de leur famille et rehaussé ainsi le prestige de leur dynastie. C'est possible, mais la discussion de ce problème n'est pas notre dessein, non plus que de montrer que le culte des ancêtres autres que ceux des empereurs ne fut introduit dans le Shintō que relativement tard et probablement sous l'influence chinoise.

Les quelques mots qui précèdent donnent une idée succincte du milieu dans lequel le Bouddhisme allait pénétrer. Au VIe siècle, la Corée se trouvait divisée en plusieurs royaumes : Paik-tjyei au Sud-Ouest, Silla au Nord-Est, Kokourye au Nord ; citons encore le Mimana, Etat minuscule à l'Ouest de l'actuel Fou-san, qui servait depuis plusieurs siècles aux Japonais de tête de pont chaque fois qu'ils débarquaient en Corée, ce qui arrivait souvent. En 538, le roi du Paik-tjyei, que menaçaient des voisins coalisés et qui aurait été heureux de l'appui des Japonais, adressa à l'empereur une statue de Śākyamuni et des *sūtra*. Ces présents furent suivis, un peu plus tard, par l'envoi de plusieurs savants et moines bouddhiques. Dans la lettre que, d'après le Nihongi, le roi coréen Syöng-myöng aurait adressée à l'empereur japonais, il vantait la valeur extrême de ce qu'il lui offrait : « *Quoique difficile à expliquer et à comprendre*, lui disait-il, *la pratique de la religion du Buddha procure des bienfaits sans bornes : toutes les prières sont exaucées*, etc. » (1). On comprend l'enthousiasme de Kimmei en recevant un tel trésor. Mais, prudent, il demanda conseil. Les grandes familles qui vivaient près de la Cour se divisèrent

(1) Il est maintenant démontré que cette lettre est apocryphe et qu'elle a été rédigée entre 712 et 720, mais les sentiments qu'elle exprime sont si vraisemblables qu'on l'a crue authentique pendant douze siècles.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

en deux camps opposés. Les Soga tinrent pour l'adoption de la nouvelle religion. Au contraire, les Mononobe, qui avaient des liens avec les temples d'Izumo, et les Nakatomi, que l'ont peut regarder comme de hauts liturgistes du Shintō, se déclarèrent contre le Bouddhisme. Embarrassé, l'empereur chargea Soga no Iname d'expérimenter la religion étrangère. L'essai n'alla pas sans incidents fâcheux, car des épidémies sévirent que les ennemis des Soga attribuèrent au courroux des divinités Shintō. Les malheurs publics qui frappaient le Japon n'avaient certainement pas d'autre cause. On brûla le temple bouddhique, on détruisit les images, on fouetta les jeunes nonnes.

Heureusement pour le Bouddhisme, un grand homme d'Etat, le prince Umayado, que l'on connaît surtout sous son nom posthume de Shōtoku taishi et qui fut Régent sous le règne de sa tante, l'impératrice Suiko, agit très efficacement pour faire bénéficier son pays de la civilisation chinoise et pour patronner le Bouddhisme. Très doué, ayant étudié les classiques chinois, le Confucianisme et le Taoïsme, il puisa dans la civilisation chinoise (rappelons qu'il vivait à l'aube de la brillante époque des T'ang) les éléments d'une réforme gouvernementale et sociale. Aux fonctionnaires de son administration réorganisée il recommanda, par une proclamation en dix-sept articles, l'application des principes confucéens et la pratique des vertus bouddhiques. D'une part, il encouragea des savants et des artisans à passer de Corée au Japon et, d'autre part, il fit venir aussi des moines, des Ecritures bouddhiques. Il fit bâtir des temples (le Hōryūji, le Shitennōji) ; il envoya en Chine des moines qui devaient y approfondir leurs connaissances. Il commenta lui-même devant la Cour, en 606, des *sūtra* parmi lesquels le *Hokkekyō* ou Sūtra du Lotus (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*), dont l'importance est capitale dans le Bouddhisme japonais. Trois ans après sa mort, donc vers 624, on comptait au Japon 46 temples avec 816 moines et 569 nonnes.

Voici donc le Bouddhisme accueilli au Japon, d'autant plus aisément que les Japonais de tous les temps ont été avides de se mettre au courant des nouveautés étrangères. Mais sous quelle forme le Bouddhisme arrivait-il ? Il avait tant d'aspects divers. La Corée s'était bornée à transmettre ce que la Chine lui avait donné deux siècles auparavant. Mais lorsque la Chine avait reçu le Bouddhisme de l'Inde, peu après l'ère chrétienne, sa civilisation était déjà vieille de deux mille ans ; le Confucianisme, le Taoïsme, s'y étaient développés. Sans modifier les bases profondes du Bouddhisme, la Chine l'avait marqué fortement, par exemple dans les sectes T'ien-t'ai et Ch'an. Le Japon, ne pouvait, et pour cause, avoir des réactions analogues lorsque le Bouddhisme lui fut donné et ce n'est que beaucoup plus tard qu'il communiqua à certaines sectes (nous pensons particulièrement à la secte Nichiren) une imprégnation proprement japonaise.

Les Ecritures bouddhiques furent connues des Japonais dans leurs traductions chinoises ; la langue chinoise fut celle du Bouddhisme. Un certain

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nombre d'idées fondamentales furent acquises par les Japonais. D'abord, le cycle sans fin des morts et renaissances successives, par le jeu d'un processus automatique qui pourrait, à première vue, passer pour une rétribution si l'on ne se rappelait qu'il n'y a pas de justice distributive. Puis le caractère éphémère, transitoire, de notre vie ; nos souffrances, qui sont dues à notre ignorance et dont il est possible de se libérer lorsqu'une épuration convenable aura permis à notre être l'accès du *nirvāṇa*. Les Japonais connurent les préceptes du Bouddhisme, à commencer par l'interdiction de tuer, de voler, de mentir, de s'enivrer, de se livrer à la luxure. Le report de ses propres mérites sur les autres, par la prière, les offrandes, fut l'un des premiers dogmes enseignés. Toutes ces généralités d'un fonds commun et courant du Bouddhisme, accessibles à tous, se répandirent.

Toutefois, à l'époque de Shōtoku taishi, le Japon ne comptait pas encore beaucoup d'hommes aussi intelligents, aussi éclairés que lui, et il est naturel que nombre de néophytes vinssent au Bouddhisme parce qu'ils pensaient trouver dans la nouvelle religion ce que le roi coréen Syöng-myöng avait fait prévoir : une source de bienfaits matériels, en particulier la guérison des maladies, la cessation des calamités. Des services bouddhiques, dans lesquels la lecture de passages appropriés de *sūtra* tenait une grande place, furent utilisés en 656 pour le rétablissement de Kamatari, le premier des Fujiwara, en 685 et 686 pour celui de l'empereur Temmu. En 660 on lut le *Ninnō-hannyakyō* (*Prajñāpāramitāsūtra*) sur l'ordre de l'Impératrice Saimei, ce *sūtra* convenant particulièrement pour prévenir les épidémies, obtenir de bonnes moissons et, d'une manière générale, protéger le pays. On lisait des *sūtra* pour que la pluie remplît les rizières, on en lisait pour mettre fin aux inondations.

Des cérémonies étaient organisées pour le soulagement des souffrances des trépassés et une grande fête des morts (la fête du Bon) était célébrée, comme elle l'est encore maintenant, du 13 au 16 du 7e mois. Non seulement elle était un évènement dans l'année bouddhique, mais elle prit une importance considérable dans la population tout entière car il s'y mêlait des traditions de diverses origines et notamment taoïques.

Une élite de moines s'instruisit dans les monastères. Sous l'influence de maîtres coréens ou chinois, ils se mirent à l'étude des systèmes philosophiques et voilà pourquoi on parla de « sectes » à partir du VIIe siècle. Mais que l'on s'y trompe pas, il ne se forma pas, à cette époque, des groupements engagés dans des pratiques exclusives d'autres pratiques. C'est d'ailleurs le hasard qui fit éclore telle école plutôt que telle autre, le hasard de la venue au Japon de tel ou tel moine. Dans un temple, un maître étranger expliquait certain *sūtra* fondamental d'une secte, mais ceci n'empêchait pas un autre moine d'enseigner dans le même temple une philosophie différente et les étudiants passaient d'un cours à un autre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Examinons rapidement, dans l'ordre chronologique de leur introduction, les six écoles qui furent instituées au Japon de l'époque de Nara.

Le Bouddhisme de Nara
(625-754)

Les deux premières en date furent Jōjitsu et Sanron, qui furent introduites en 625, soit quatre ans après la mort de Shōtoku taishi, par le même moine coréen Ekwan. La doctrine Sanron remonte à Nāgārjuna, qui vivait vers le IIe siècle de notre ère ; d'après elle, toutes les choses sont « vides », irréelles, quand elles sont prises séparément bien qu'elles existent les unes par rapport aux autres. Ceci conduit à nier l'existence et le néant en tant qu'absolus. Il convient de se tenir dans une voie qui tient le milieu entre ces deux extrêmes (d'où le nom d'école de Mādhyamaka). C'est au célèbre temple appelé Hōryūji que s'établit la secte de Sanron.

L'école Jōjitsu, fondée sur le *Sātyasiddhiśāstra*, nie la réalisation du « moi » aussi bien que celle des cinq agrégats qui le contituent. Ce n'est guère que pour mémoire que l'on peut citer cette école nihiliste, car elle fut étudiée en même temps que Sanron sans prendre d'existence propre.

La troisième secte apportée au Japon s'appelle Hossō. C'est un moine japonais, Dōshō, qui la fit connaître à ses compatriotes en 654, à son retour de Chine. D'autres moines la propagèrent en 658, 703, 735. L'école se fonde sur l'idéalisme professé par Asaṅga. C'est le système philosophique que le célèbre pèlerin Hiuan-tsang (qui aurait instruit Dōshō) avait étudié en Inde et qu'il prêcha en Chine. Comme dans Sanron, le monde extérieur est une illusion ; il n'existe que dans la pensée seule ; c'est notre esprit qui imagine les phénomènes et leurs rapports. Si les esprits se rencontrent dans leurs représentations, c'est qu'il y a une connaissance commune, ce qu'on appelait dans l'Inde *ālaya vijñāna*, la connaissance du tréfonds. Pour l'école Hossō il existe, chez tous les êtres, une nature propre absolue, impossible à définir, pure, immuable, le *tathatā* (jap. : *shinnyo*), l'ainsité ; c'est la réalité ultime, ainsi qu'on l'appelle encore (jap. : *jissō*). Un être, en se débarrassant de ses souillures, arrête le cours de ses transmigrations et atteint la bouddhéité. Cette voie qui conduit à la Délivrance, nous la retrouverons dans d'autres écoles avec quelques différences qui n'en altèrent pas la ligne.

L'école Kusha, que firent connaître deux moines chinois en 658, ne fut abordée que par quelques moines studieux. Elle accorde la réalité aux cinq agrégats des soixante-quinze *dharma* qui constituent le « moi » physique et mental, mais elle la refuse au « moi » ; on l'appelle parfois l'école matérialiste, mais il faut se rappeler que dans les soixante-quinze *dharma*, les choses de l'esprit tiennent autant de place que la matière.

Les deux dernières sectes, dans l'ordre chronologique, furent importées au VIIIe siècle. Elles s'appellent Kegon et Ritsu. C'est le Chinois Tao-siuan

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(jap. : Dōsan) qui introduisit, en 736, l'*Avataṃsakasūtra* (jap. : *Kegonkyō*), l'Ecriture fondamentale de Kegon. Kegon partage avec d'autres écoles cette doctrine qu'il existe en toute chose un absolu, cette ainsité que Hossō nous a appris à connaître, que nous retrouverons en particulier dans Tendai. Cette école de Kegon représente l'univers par l'image que voici : le Buddha suprême, appelé Roshana, est assis sur un lotus de mille pétales ; sur chaque pétale, qui est lui-même un univers, est assis un Shaka (Śākyamuni) qui est une manifestation de Roshana ; chaque univers se compose d'une myriade de mondes dans chacun desquels se trouve une plus petite manifestation de Roshana, et ainsi de suite. Kegon plut aux grands qui voyaient dans sa représentation de l'univers une analogie avec l'édifice politique existant : le souverain au sommet, les fonctionnaires ensuite, dans l'ordre hiérarchique, puis la foule. L'empereur Shōmu donna à la secte le plus grand temple d'alors, le Tōdaiji.

La sixième et dernière secte de Nara, Ritsu, fut connue au Japon en 754 grâce à un moine chinois appelé Kien-tchen (jap. : Kanshin). Elle insiste moins sur les contructions philosophiques que sur les règles monastiques. Au VIIIe siècle, le recrutement des moines japonais laissait déjà beaucoup à désirer. Ritsu (le mot signifie : « discipline ») rendit plus sévère leur sélection, plus solennelle leur ordination, à quelque secte qu'ils appartinssent. Les candidats étaient examinés, puis ordonnés à Nara sur une estrade spéciale du Tōdaiji. Les besoins croissants des monastères conduisirent à créer deux autres centres semblables, l'un au temple de Kwannon en Chikuzen, et l'autre dans le Nord-Est du Japon, au Yakushiji du Shimotsuke.

Les sectes de Nara entretinrent entre elles des relations de bon voisinage. Chacun de leurs monastères avait la teinte particulière d'une école déterminée, mais donnait l'hospitalité aux autres écoles : le Tōdaiji, siège du Kegon, abritait Ritsu qui, nous venons de le voir, y avait dressé son estrade d'ordination ; on y prêcha aussi Sanron. Au Kōfukuji, fief de la riche secte Hossō, toutes les écoles prêchaient leur doctrine.

Les sectes de Heian
(fin VIIIe-IXe s.)

En 793, la capitale fut transférée à Heian, le futur Kyōto. Deux moines, connus surtout sous leurs noms posthumes, Dengyō daishi et Kōbō daishi, fondèrent en dehors de Nara deux sectes qui devaient dominer le Bouddhisme japonais pendant quatre siècles.

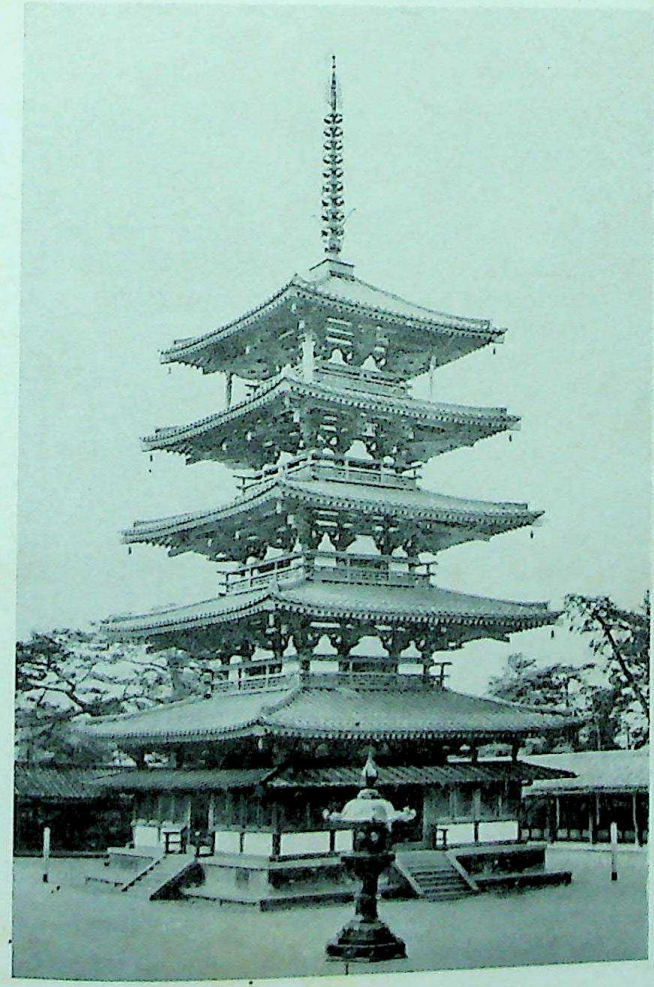
Ces deux religieux étaient contemporains ; ils eurent entre eux de très bonnes relations. Tous deux se rendirent en Chine à la même époque, en 804. Tous deux en rapportèrent deux sectes nouvelles, Tendai et Shingon.

Le moine Saichō (le futur Dengyō daishi), qui avait fondé sur le Hiei-zan, près de Kyōto, un petit ermitage, avait été autorisé à perfectionner ses

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a) Hōryūji. Vue générale du monastère (593-607).

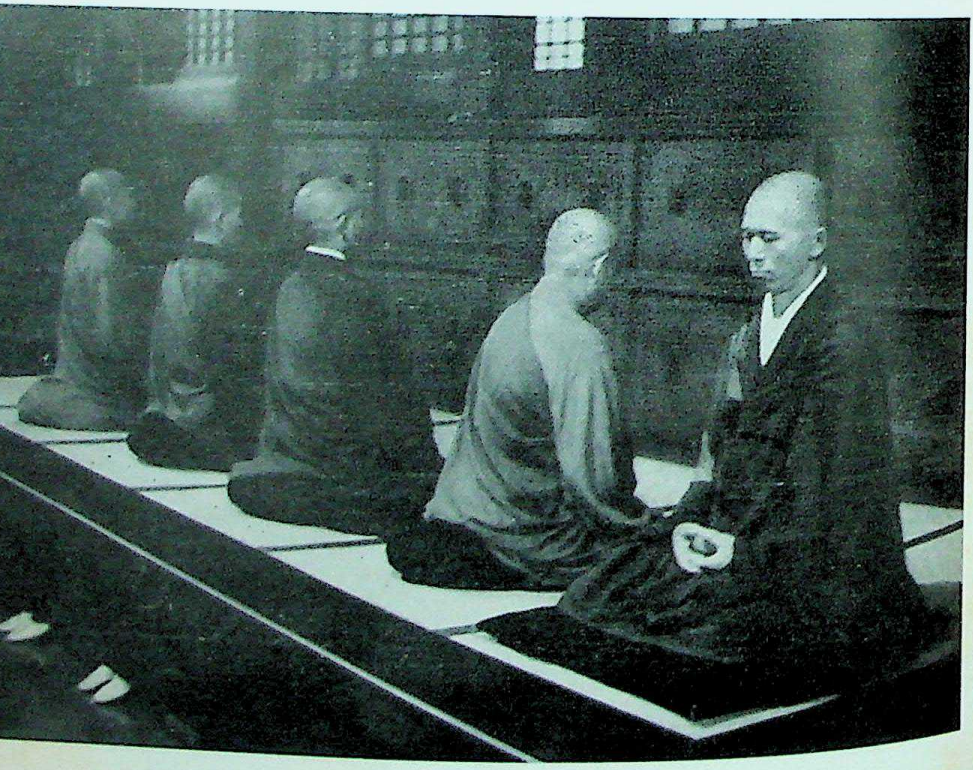
Japon



b) Hōryūji. Pagode à cinq étages.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a) Hōryūji. Buddha et Bodhisattva. Fresque murale (VIIe s.).



b) Kawasaki. Moines Zen en méditation dans le temple Soji-ji.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

études en Chine. Parti en 804, il était déjà de retour en 805 et pourtant il avait eu le temps de visiter plusieurs grands centres religieux, l'un de Bouddhisme ésotérique, un autre de Zen, mais c'est l'école de Tche-yi qu'il avait approfondie et qu'il prêcha au Japon. Malgré l'opposition des sectes de Nara, la nouvelle secte prospéra rapidement. Le Hiei-zan se couvrit d'un nombre considérable d'édifices religieux et de couvents. Ce monastère devint puissant, et c'est l'excès et le mauvais usage de sa puissance qui devait le mener plus tard à un désastre.

L'école Tendai est syncrétique ; elle s'est efforcée de ramener dans un système unique la masse, en apparence peu cohérente, des diverses théories bouddhiques. Grâce à un échelonnement chronologique attribué aux enseignements du Buddha, on pouvait expliquer les différences et les contradictions des écoles. Le Buddha aurait commencé par des leçons trop ardues pour ses auditeurs (c'étaient celles du *Kegonkyō*) et il avait dû reprendre un enseignement plus élémentaire (le *Agonkyō*), dont le niveau s'éleva au cours de la période suivante (avec les *Hōdōkyō*), puis il prêcha pendant de longues années les *Hannyakyō*, qui demandaient des esprits encore plus ouverts ; enfin, il aurait terminé sur une prédiction dévoilant la Vérité complète, débarrassée de tous les artifices salvifiques qu'il avait dû employer jusque là en raison de l'intelligence plus ou moins obtuse de ses auditeurs. Ce dernier enseignement est celui qui nous est conservé dans le *Hokkekyō* (le « Sūtra du Lotus ») et le *Nehangyō* (celui du *Nirvāṇa*). Le « Sūtra du Lotus » est en effet, pour Tendai, l'Ecriture par excellence ; il met en lumière les deux dogmes essentiels du caractère éternel du Buddha et de la présence de la nature-de-buddha chez tous les êtres animés et inanimés. A condition de se débarrasser des incompréhensions qui entravent leur marche dans la voie de la perfection, tous les êtres peuvent, tôt ou tard, parvenir à un état identique à celui du Buddha.

Bornons-nous à ces deux principes fondamentaux de Tendai sans entrer dans les détails d'un enseignement très compliqué. Retenons que dans son syncrétisme, l'école admettait le culte d'Amida (mais sur un plan inférieur à celui de Śākyamuni, personnage principal du Lotus) ; elle acceptait la doctrine Zen (Saichō avait eu un zéniste, Gyōhō, comme premier maître). Enfin il donnait à l'ésotérisme une place que ses successeurs allaient bientôt faire de plus en plus large.

L'ésotérisme fut, au début, le domaine à peu près exclusif de la secte Shingon, l'autre secte de Heian. Kōbō daishi, qui de son vivant était appelé Kūkai, l'avait étudié en Chine à une époque où il était extrêmement florissant. Moine instruit, écrivain, peintre, sculpteur, Kūkai fut, comme Saichō, bien vu à la Cour. Son nom est resté extrêmement populaire au Japon. Dans l'école Shingon, l'univers est le corps spirituel du buddha Vairocana (jap. : Dainichi), corps composé de six éléments : terre, eau, feu, air, éther et connaissance. En outre, tous les êtres ont en eux la nature-de-buddha. Kūkai

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

expose, dans son traité appelé *Jūjūshinron*, daté de 822, qu'une succession de dix étapes permet un développement graduel de l'esprit ; suivant un mode syncrétique que l'on peut rapprocher de celui que Saichō emprunta au T'ien-t'ai chinois, Kūkai place à chaque degré de cette élévation progressive, la philosophie ou les croyances du Confucianisme, du Taoïsme, du Bouddhisme singhalais, de Hossō, de Sanron, de Tendai et de Kegon. C'est à la dixième et dernière étape que les pratiques ésotériques donnent le moyen d'arriver à la bouddhéité. Toutes les pensées, paroles, actions des êtres de l'univers sont celles de Dainichi. Des formules convenables (*mantra*, jap. : *shingon* ou « paroles authentiques »), des gestes appropriés des doigts (*mudrā*), permettent de manifester l'identité de celui qui les dit ou qui les fait avec Dainichi, et dès lors, de diriger les phénomènes ; de là une possibilité d'obtenir pour soi ou pour les autres, dans l'ordre spirituel et dans l'ordre matériel, les résultats que l'on souhaite.

Sans pouvoir insister, il faut dire deux mots de la représentation de l'univers dans Shingon. Cette école distingue un monde de vérité, ou d'idée pure, que l'on compare au diamant pour sa dureté, sa limpidité, son indestructibilité (et c'est pour cette raison qu'on l'appelle le Monde de Diamant) et un monde où toutes les divinités et puissances de l'univers sont réunies comme dans le sein d'une mère (d'où le nom de Monde de Matrice). Chacun de ces mondes se représente sur un *maṇḍala*, qui était primitivement un cercle mais qui est généralement un rectangle divisé en compartiments où sont peints des divinités ou des lettres sanskrites indiquant leurs noms. Il est bien entendu que l'un de ces mondes n'existe pas sans l'autre et qu'ils ne sont séparés que par les nécessités de la figuration.

La doctrine de Shingon n'était certes pas aisée à comprendre pour le commun des Japonais du IXe siècle. Toutefois, en admettant dans son panthéon les divinités les plus diverses parmi lesquelles on retrouve celles de l'Inde, du Shintō, elle ne rebuta pas ceux qui avaient été attachés à d'autres croyances. En outre, la pompe de ses cérémonies, l'usage de vêtement somptueux, de lumières, d'encens, la puissance magique attribuée à des formules et à des gestes qui permettaient d'espérer la satisfaction des besoins terrestres aussi bien que l'accession à la bouddhéité, lui assurèrent une large diffusion qui donne à la secte, encore aujourd'hui, le troisième rang parmi toutes les sectes bouddhiques du Japon.

Empiètement du Bouddhisme sur le Shintō

Le ryōbu shintō

Nous avons vu que les deux sectes de Heian admettaient les systèmes philosophiques des autres sectes bouddhiques, grâce à un artifice consistant à les considérer comme des étapes sur le chemin des Voies parfaites. Elles firent plus : elles absorbèrent le panthéon shintō.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Une fois apaisée la querelle qui avait opposé, au VIe siècle, les fidèles de la religion autochtone et les partisans de la religion importée, Shintō et Bouddhisme avaient coexisté paisiblement. La plupart des empereurs s'étaient montrés également favorables aux deux religions, partageant entre elles leurs largesses, assistant aux cérémonies des deux cultes. De bonne heure, des moines bouddhiques influents s'appliquèrent à rapprocher la « Voie des dieux » et la « Voie du Buddha ». Déjà, au milieu du VIIe siècle, le moine Dōshō, puis, moins d'un siècle plus tard, le célèbre Gyōgi, tous deux appartenant à la secte Hossō, avaient propagé l'idée que les divinités du Shintō étaient des manifestions du Buddha. Lorsqu'au milieu du VIIIe siècle l'empereur Shōmu eut l'intention de faire élever, dans Nara, une statue colossale du Buddha Dainichi, il consulta, dit-on, la déesse Amaterasu en son temple d'Ise pour avoir son avis ; à la suite d'un oracle favorable rapporté par Gyōgi, la statue fut commencée en 747. Les deux fondateurs des sectes de Heian, Saichō et Kūkai, contribuèrent à réaliser l'union du Bouddhisme et du Shintoïsme, non pas par une fusion des croyances, mais grâce à l'absorption du panthéon shintō par le Bouddhisme.

Saichō considéra que des bodhisattva, ou même des buddha, pouvaient prendre l'état de divinités shintō. Cette transformation était traduite par l'expression *honchi suijaku*, littéralement : « l'état original (d'un être supérieur du Bouddhisme) laisse descendre ses traces (autrement dit : apparaît sous forme d'une divinité shintō) ». Dans la doctrine shingon, l'univers tout entier étant buddha, les dieux du Shintō sont, comme tout ce qui existe, des manifestations du Buddha.

C'est ainsi que, soit à titre d'avatars de bodhisattva, comme aux yeux des adeptes de Tendai, soit à titre d'émanations du buddha cosmique de Shingon, les dieux shintō eurent leur place dans le panthéon bouddhique.

Sauf dans les temples d'Izumo et d'Ise demeurés réfractaires, les prêtres shintoïques ne firent pas d'opposition à ces vues. A la fin de la période de Heian, l'annexion était achevée. On appela cet amalgame *ryōbu shintō* (« Shintō des deux parties de l'Univers »), suivant une expression due à la secte Shingon, ou encore *ichijitsu shintō* (« Shintō de la Vérité unique »), ainsi que l'on disait dans la secte Tendai. A côté de chaque temple shintō on éleva un temple bouddhique associé, dans lequel on célébrait un culte en l'honneur de la divinité shintō vénérée dans son propre temple par ses prêtres. Mais la réciproque n'existait pas ; la divinité shintō était simplement déclarée gardienne du temple bouddhique. Enfin, les biens des temples shintō furent administrés par des moines bouddhiques. Il faut bien reconnaître que l'association se nuançait ainsi d'un assujettissement temporel assez surprenant, mais que les prêtres shintō acceptèrent cependant, sauf, comme on l'a dit, à Ise et en Izumo.

Dans la deuxième partie de la période de Heian, les cérémonies et les pratiques de l'une et de l'autre religions étaient accomplies simultanément

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

quand il s'agissait de la prospérité de l'Etat, de la victoire d'un parti, de la guérison des maladies, de la cessation de la sécheresse ou des inondations. Le *ryōbu shintō* devait demeurer intact jusqu'au XVIIIe siècle. A cette époque, sous l'influence de savants tels que Mabuchi et Motoori, un mouvement pro-shintō se dessina ; le Bouddhisme assoupi ne réagit pas. Le *ryōbu shintō* fut ébranlé. En 1860 un décret impérial, faisant du Shintō la religion officielle, consacra la séparation. Mais les édits ne déracinèrent pas les croyances et chez un grand nombre de Japonais subsista un mélange mal défini des deux religions.

Les réformateurs des XIIe et XIIIe siècles

Pendant plusieurs siècles, les sectes Tendai et Shingon prospérèrent, effaçant en grande partie l'influence des sectes de Nara. Parmi celles-ci, plusieurs avaient disparu : Jōjitsu, Kusha. Sanron se contentait d'un rang secondaire. Ritsu déclinait. Kegon, qui avait son foyer au Tōdaiji de Nara, comptait encore des adeptes et possédait des biens non négligeables. Seule, Hossō exerçait toujours une influence notable, à la fois spirituelle et temporelle ; son monastère principal, le Kōfukuji, à Nara, était très riche grâce à ses puissants patrons, les Fujiwara. Mais les deux sectes de Heian les éclipsèrent toutes et leur rayonnement s'étendit sur tout l'Empire. Les moines de valeur passaient par le Hiei-zan ou le Kōya-san pour y parfaire leurs études.

Nous venons de faire allusion aux richesses considérables de certains monastères. Lors de leur fondation, ceux-ci avaient reçu une dotation de terres, d'esclaves, de droits sur des familles de paysans qui devaient aux temples revenus en nature et corvées. La munificence des empereurs et des zélateurs, les défrichements, les acquisitions, avaient accru les domaines ecclésiastiques. Un monastère comme le Kōfukuji possédait rizières, champs, bois, marchés, barrières de péages, non seulement dans le centre du Japon mais depuis le Sud de Kyūshū jusqu'au Nord-Est de l'île principale. Les dotations initiales étaient exemptes d'impôts ; la grand préoccupation des monastères fut, d'une part, d'agrandir leurs nouvelles terres. Bientôt l'avidité des moines les conduisit à se voler des rizières, à disputer des bois à leurs propriétaires laïques. Pour se défendre, mais aussi pour attaquer, les monastères s'organisèrent militairement. A côté d'une élite studieuse, respectueuse des commandements du Bouddhisme, on forma une deuxième catégorie de moines instruits, qui furent chargés de besognes administratives ou matérielles, dirigeant les travaux, percevant les textes. Ils étaient armés. Du Xe à la fin du XVIe, ils remplirent les Chroniques de leurs luttes. Les monastères se mêlèrent de plus en plus aux guerres civiles ; nombre de moines et de leurs subordonnés laïques finirent par échapper à la direction des supérieurs des monastères et formèrent des troupes indépendantes. Maintes fois, les moines en armes du Hiei-zan ou du Kōfukuji entrèrent dans Kyōto pour forcer la main des

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

empereurs et de leurs ministres et leur arracher des privilèges, des nominations aux hauts emplois ecclésiastiques, des immunités fiscales. Malmenant les habitants, allumant des incendies, ils terrorisaient les populations qui se cachaient sur leur passage. Le gouvernement n'ayant pas d'autorité, pas de troupes, en était généralement réduit à capituler. Pour grossir leurs effectifs, les supérieurs des temples furent de moins en moins exigeants sur le savoir théologique et les qualités morales des novices. Les ordinations frauduleuses devinrent fréquentes. En vain les empereurs rappelaient-ils les moines à plus de dignité, les invitant à ne pas mener une vie dissolue, leur interdisant le port des armes. La répétition même de ce genre d'édits prouve leur inefficacité. De plus, on se mit à confier de hautes fonctions ecclésiastiques à des personnages que ni leur âge ni leurs vertus ne désignaient pour ces emplois.

En un mot, si le Bouddhisme japonais avait gagné une partie de plus en plus grande de la population, s'il disposait de ressources considérables, son niveau moral avait baissé. C'est à de pareilles époques que naissent des réformes.

Une raison particulière allait contribuer à faire apparaître ces dernières. L'interprétation de prophéties contenues dans plusieurs Ecritures conduisait à penser que le monde entrait dans une période de décadence du Bouddhime, période qu'attristaient des calamités. Que le Bouddhisme fût tombé très bas, la vie peu édifiante dans les couvents, les luttes des monastères l'attestaient. Quant aux malheurs publics qui accablaient le pays, ils se succédèrent au XIIe siècle. Inondations, famines, épidémies, tremblements de terre, ravages des guerres civiles, désolèrent le Japon. Les prophéties paraissaient bien se réaliser. Or une rénovation salutaire était attendue après de telles épreuves. Le Japon était mûr pour une renaissance religieuse.

Les XIIe et XIIIe siècles virent apparaître plusieurs courants réformateurs.

D'abord certaines sectes de Nara tentèrent de réveiller le zèle de leurs adeptes. Des moines éminents redonnèrent à Ritsu et à Kegon un certain éclat, mais ces résultats ne furent pas durables.

Des réformateurs surgirent, qui créèrent sept nouvelles sectes entre 1175 et 1276. Elles se rangent en trois groupes : l'Amidisme, le Zen, la secte du Lotus ou de Nichiren.

L'Amidisme

Amida n'est pas, comme Śākyamuni, un personnage historique. Son nom apparaît dans un certain nombre de *sūtra*, sous le nom d'Amitābha. Mais la vénération qui s'attache en Inde à ce buddha a été toute secondaire. En revanche, en dehors de l'Inde, au Tibet, en Chine, au Viêt-Nam et enfin au Japon, Amida a été l'objet d'un culte très répandu.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

L'Amidisme a pour Ecritures fondamentales trois *sūtra* dont l'origine est obscure. Se répétant et se complétant, ils décrivent le Paradis d'Amida. C'est un pays situé très loin à l'Ouest de notre monde, un pays heureux où tout est splendide, parfait, lumineux, où le temps n'a pas de durée, où le mal, la souffrance, sont inconnus ; on l'appelle la « Terre Pure » (jap. : Jōdo). Amida a déclaré jadis solennellement que tout homme qui, à son heure dernière, aurait confiance en lui et l'appellerait du plus profond de son cœur, serait conduit par lui dans son Paradis.

Cette dévotion à Amida avait commencé de bonne heure au Japon. De grands moines l'avaient déjà encouragée, à l'époque de Nara. L'école Tendai n'avait eu garde, dans son syncrétisme, d'oublier le culte d'Amida. Sur le Hiei-zan, plusieurs chapelles furent élevées à ce buddha dès 838. Au Xe siècle, le moine Kūya parcourait le Japon en invitant ses compatriotes à adorer Amida ; il invoquait son nom en dansant pour attirer la foule. Quelques années après, Genshin, célèbre moine du Hiei-zan, décrivit dans son ouvrage *Ojōyōshū* les mérites de l'invocation d'Amida ; un religieux shingon, appelé Kakuhan, identifia Amida et Dainichi. On invoquait Amida par la formule : *Namu Amida Butsu* (« Adoration au Buddha Amida »). Cette formule, appelée *nembutsu*, fut adoptée pour désigner les sectes amidistes.

Jusque là, la dévotion à Amida n'avait affecté que la forme d'une pratique additionnelle qui, à la vérité, prenait une place chaque jour plus grande. Arriva le moment où de cette pratique se dégagea une véritable religion. C'est le moine Ryōnin (1072-1132) qui fonda la première secte amidiste, appelée Yūzū nembutsu. Elle existe encore, quoiqu'elle n'ait jamais rassemblé beaucoup d'adeptes. Elle allie le culte rendu à Amida aux principes des sectes antérieures, Kegon, ainsi que Tendai et Shingon.

Un an après la mort de Ryōnin naissait Hōnen. Ce dernier commença, comme tant d'autres grands moines du Japon, par étudier au Hiei-zan, c'est-à-dire à l'école Tendai, alors plus ou moins mélangée d'ésotérisme. Convaincu que les bouddhistes de son temps n'avaient plus assez de ferveur et ne pouvaient plus s'astreindre aux règles imposées jusque là pour atteindre la bouddhéité, Hōnen chercha une autre voie de salut. Il la trouva chez les amidistes chinois. Puisque ses contemporains ne pouvaient plus acquérir eux-mêmes les mérites suffisants pour arriver à la Délivrance, pourquoi n'acceptaient-ils pas le secours offert par Amida ? Puisqu'ils étaient trop faibles, pourquoi ne s'abandonnaient-ils pas à la force de ce buddha ? Sans décourager ceux qui s'obstinaient dans les voies ardues recommandées jusque là, Hōnen conseilla d'implorer en toute sincérité la pitié d'Amida, ce qui était à la portée de tous ; il suffisait de répéter le *nembutsu*, et quelle que fût la gravité de ses fautes, le pêcheur était sûr d'être entendu. Ainsi Hōnen substituait au salut par les œuvres, le salut par la grâce.

La religion de la Terre Pure fut accueillie avec une grande faveur, en raison de sa simplicité et malgré les entraves apportées par les autres sectes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Parmi les disciples de Hōnen se trouvait un moine appelé Shinran. Ce dernier commença par prêcher la même doctrine que son maître, mais il fut plus radical que lui. Śākyamuni, qui était encore présent dans la secte Jōdo, quoique à l'arrière-plan, disparut complètement au profit d'Amida. Shinran voulait que toute la dévotion fût réservée à ce dernier buddha. L'invocation, dont Hōnen recommandait la répétition fréquente, pouvait être unique si elle était sincère. Ce fut cette question du nombre des invocations qui entraîna l'expulsion de Shinran de la secte de Jōdo. Il fonda une autre secte, le Jōdo shin shū, la « Véritable Secte de la Terre Pure », en abrégé : la secte Shin. Il admit que les moines pussent vivre une vie plus séculaire ; ils purent manger de la viande et se marier ; lui-même prit femme au moins une fois. La charge de supérieur de la secte fut héréditaire.

Malgré les attaques des autres sectes, malgré la guerre politique qu'elle soutint contre Oda Nobunaga et qui se termina par la capitulation, après un siège de dix ans, de la forteresse-monastère du Hongwanji d'Ōsaka, la secte Shin est devenue la plus importante de toutes les sectes japonaises.

Une quatrième secte amidiste, appelée Ji, fut fondée en 1296 par le moine Ippen. Elle n'a jamais compté qu'un nombre très restreint de fidèles.

L'Amidisme n'est-il pas une sorte de monothéisme ? Sans doute, pour la masse, la réponse est affirmative. Pour les fidèles cultivés, il en va autrement. Si un homme est reçu dans le Paradis de la Terre Pure, n'est-ce pas parce que son *karma*, autrement dit le bilan de ses actes dans cette vie et dans ses vies antérieures, a rendu possible cette accession ? S'il n'en avait pas été digne, l'idée ne lui serait pas venue d'invoquer Amida. De tels raisonnements nous ramènent dans des voies orthodoxes. Pour d'autres penseurs formés à l'école Hossō ou à l'école Zen, Amida n'est qu'une création de notre cerveau et sa Terre Pure n'est pas ailleurs que dans notre esprit. Avec ceux-là encore, nous ne pouvons plus parler de monothéisme.

Le Zen

Si la dévotion à Amida, sous son aspect populaire tout au moins, et l'espoir d'être emmené par lui dans son Paradis, paraissent s'éloigner singulièrement des doctrines de l'ancien Bouddhisme, la philosophie Zen nous en rapproche-t-elle ? Les zénistes le prétendent.

L'école Zen vient de Chine. Un moine appelé Bodhidharma, qui venait peut-être de l'Inde méridionale, peut-être de la Perse, arriva à Canton en 520 et c'est lui, dont on sait peu de chose, qui est regardé comme le fondateur du Zen. Mais c'est, dans la lignée des patriarches Zen, le sixième d'entre eux, Houei-neng, qui a le plus contribué à son développement. C'est à une époque où en Chine, certaines des branches, entre lesquelles la secte s'était déjà fractionnée, étaient en grande faveur, que vint du Japon un maître Tendai appelé Eisai (1141-1215), dont l'intention était de se perfec-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tionner en ésotérisme. Il se lia avec un maître zen de la branche Lin-tsi (jap. : Rinzai) et après plusieurs années d'études, il rentra au Japon où il établit la secte Rinzai. Les moines Tendai s'opposèrent énergiquement au développement du Zen et attaquèrent ses adeptes les armes à la main, mais la philosophie nouvelle trouva de puissants protecteurs dans le gouvernement de Kamakura.

Quelques années plus tard, un autre moine japonais, Dōgen (1200-1253), se rendit en Chine. Il y étudia pendant cinq ans le Zen dans la branche Ts'ao-t'ong (jap. : Sōdō ou Sōtō) et à son retour, en 1227, il fonda une autre secte Zen au Japon.

Que se propose le Zen ? Nous avons déjà parlé, à propos d'autres philosophies, de ce principe fondamental qui est en nous et auquel on a donné les noms de nature-de-buddha, de nature propre, de réalité suprême, d'ainsité. Ces dénominations s'appliquent aux aspects ou aux propriétés d'un principe qui se dérobe des qu'on cherche à l'enfermer dans une définition précise. Pour le libérer de la gangue d'impuretés dont l'enrobent nos passions, les sectes que nous avons vu se créer au Japon recommandent la méditation des textes canoniques, les pratiques ascétiques, les incantations ésotériques. L'école Zen nous invite à voir clairement ce qui est en nous (par quels moyens, nous le dirons plus loin), ce qui suppose, d'après elle, que notre esprit parvient à un état tel qu'il est « vidé » de tout ce qui l'emplit d'ordinaire ; le temps, l'espace disparaissent, les dualités telles qu'affirmation et négation, bien et mal, sont transcendées. Pourtant cet état est lucide ; les Japonais lui ont donné le nom de *satori* qui signifie « compréhension » dans le langage courant (1).

Comment réaliser le *satori ?* Disons tout de suite que la lecture des livres est déclarée inutile, ce qui est assez curieux dans le Bouddhisme et ne vient pas de l'Inde ; en revanche, ce dédain de la chose écrite peut être rapproché de l'aversion que montraient les taoïstes à l'égard des textes, « *cette lie des anciens* » ainsi que disait Tchouang-tseu. Il est d'ailleurs un autre point de ressemblance entre les taoïstes qui essaient, par la contemplation et la méditation, d'entrer en contact avec le Tao, ce Principe premier de tout, et les zénistes qui recommandent la contemplation pour saisir l'identité de l'individu et de la nature-de-buddha. A la vérité, contemplation, méditation, étaient largement pratiquées dans l'Inde.

Pour obtenir le *satori*, il n'est naturellement pas question de prières ; à qui les adresserait-on ? Les cérémonies sont de même inutiles. Plusieurs branches de la secte, Sōdō en particulier, recommandent la contemplation dans une position assise (*zazen*), assez confortable pour que l'esprit n'ait plus de préoccupations, car il ne doit en avoir aucune, même pas celle de cher-

(1) *Cf. infra*, p. 751.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XLVII. — NARA (Japon). Buste du moine Kanshin, fondateur de la secte Ritsu (VIIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cher à atteindre l'éveil qui doit se produire tout seul. Un entrainement particulier à la secte Zen, et bien singulier, consiste à réfléchir à des problèmes qui tiennent à la fois du paradoxe, du rébus, et dont quelques exemples donneront une idée. Un maître dit à son élève : « *Arrêtez le son qui arrive de ce gong !* » ou bien : « *Une fille traverse la rue ; c'est-ce la sœur cadette ou la sœur aînée ?* » Question : *Comment mes pieds ressemblent-ils à ceux d'un âme ?* » Réponse : « *Le héron debout dans la neige n'a plus la même couleur.* » Non moins abrupte est l'habitude de certains maîtres de distribuer à leurs élèves des coups de bâton ou des horions, le but étant de déterminer par un choc l'éveil.

Ce qui distingue les deux écoles Rinzai et Sōdō, c'est que cette dernière fait subir à ses adeptes un entraînement progressif qui doit les aider à obtenir le *satori*, tandis que la première déclare que l'éveil vient subitement, au cours de la vie ordinaire, à ceux qui s'efforcent simplement de se dégager des attachements et de concevoir les choses par delà leurs oppositions. Quelle que soit la méthode employée, les écoles Zen font fi des raisonnements logiques parce qu'elles ont peur de la routine, obstacle à l'éveil. Il faut que l'esprit soit libre et l'on ne peut acquérir cette liberté que si l'on fait litières des principes éducatifs, philosophiques, religieux, qui ont été inculqués depuis l'enfance.

Le Zen prétend que l'enseignement ne se transmet pas par les textes, mais de l'esprit du maître à celui de l'élève. Ceci ne veut pas dire que les livres soient proscrits, car la littérature zen a proliféré à un point extraordinaire. En outre, si les cérémonies sont inutiles, ce n'est que théoriquement car, en fait, les réunions avec lectures de *sūtra*, chants d'hymnes, sermons, ont leur place dans les monastères Zen.

La secte de l'extase fit rapidement un grand nombre d'adeptes, et en particulier dans les milieux militaires. On pourrait s'en étonner, mais les guerriers furent attirés par une religion qui rejetait les livres, se passait d'officiants, de cérémonies, de prières, et exigeait, en revanche, une ferme discipline mentale.

Quoique les moines zen eussent à se défendre contre les sectes qui voulaient les détruire, ils furent moins batailleurs que les autres religieux bouddhiques du Japon. Ils cultivèrent les lettres chinoises, la poésie surtout, et quand le goût en passa, ils s'adonnèrent à la philosophie et à l'histoire. Ils furent de bons éducateurs. Ils créèrent dans leurs temples des centres d'art, que l'on pourrait appeler des académies de peinture, où Sesshū, Shūbun, Kano Masanobu étudièrent. Ils influencèrent le théâtre des nō qui leur doit ce raffinement et cette sobriété qui caractérisent le jeu, la danse, les décors. Ils furent de bons conseillers des shōgun Ashikaga en matière de politique extérieure, et leurs relations avec la Chine les amena, au XIVe siècle, à diriger le commerce avec le continent.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nichiren

Le troisième mouvement réformateur est dû à Nichiren (1222-1282). Elevé dans un petit monastère Tendai où il était fait large place à l'ésotérisme, il étudia ensuite au Hiei-zan. Perdu dans la complexité et les contradictions que présentaient les multiples doctrines qu'on lui avait enseignées, il crut trouver la vérité dans le *Sūtra du Lotus* auquel il s'efforça de ramener les bouddhistes japonais. En fait il revenait simplement à la doctrine Tendai, entendons par là le Tendai pur avant son glissement vers l'ésotérisme. Nichiren prêcha donc les deux grands dogmes de l'universalité et de l'éternité du Buddha dont chacun de nous doit savoir qu'il est une parcelle. Ce que Nichiren ajouta de personnel à cet enseignement, ce sont trois institutions. D'abord celle d'un *maṇḍala*, représentation symbolique de l'objet de la vénération des fidèles. Son *maṇḍala* portait en son centre les cinq caractères *Myō hō ren ge kyō* (« Sūtra du Lotus de la Loi merveilleuse »), entourés par des noms de buddha (Śākyamuni en tête) et de bodhisattva ayant près d'eux la foule des laïcs, tous portant en eux la nature-de-buddha.

La deuxième institution est celle de la formule d'adoration : *Namu Myōhōrengekyō* (« Adoration au Sūtra de la Loi merveilleuse »), proclamation de la foi dans la vérité que contient le *Sūtra* par excellence.

La troisième institution ne put être réalisée. Nichiren voyait dans les calamités qui accablaient le Japon, dans les menaces mongoles, la conséquence du déclin du Bouddhisme. Combatif au plus haut degré, il harcela le gouvernement de Kamakura pour obtenir la suppression des autres sectes, dont les erreurs étaient la cause de tous les maux. Il n'aboutit qu'à se faire exiler plusieurs fois et, plusieurs fois, il faillit trouver la mort. Il eût voulu faire du Japon, tout entier revenu à la doctrine orthodoxe, la sienne, un foyer d'où le vrai Bouddhisme, le sien, serait parti à la conquête religieuse du monde. Ce troisième point devait demeurer à l'état de rêve.

Le Bouddhisme contemporain

Après ces deux siècles compris entre 1175 et 1253, il s'était donc produit au Japon un mouvement religieux unique dans l'histoire du pays. Parmi les nouvelles sectes que nous avons citées, quatre d'entre elles : Jōdō, Zen, Shin et Nichiren, virent venir à elles un grand nombre d'adeptes. Le peuple se convertit en masse à ces formes simples de la religion bouddhique. Malheureusement, le pays tomba dans une période de désordres qui devait durer jusqu'à la fin du XVIe siècle. Pendant plus d'un demi-siècle (1336-1392), il y eut deux empereurs ; entre les deux branches de la dynastie et leurs partisans la lutte fut ininterrompue, divisant le pays en deux camps ennemis. Puis, après une courte accalmie, les troubles reprirent ; le Japon vécut dans le chaos des guerres civiles et l'émiettement du pouvoir entre seigneurs plus

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ou moins indépendants. Les monastères riches et puissants continuèrent de batailler. Nous avons montré comment ils avaient formé de véritables troupes avec leurs moines de deuxième zone et les laïcs de leurs domaines. Ils prirent part aux guerres entre les souverains et le gouvernement militaire de Kamakura, se rebellèrent contre l'empereur, se mêlèrent aux disputes entre clans. D'autre part, bien que le Japon n'eût pas connu de guerres de religions semblables à celles de l'Occident, exception faite pour les persécutions contre les chrétiens à la fin du XVIe et au XVIIe siècles, des querelles sanglantes éclatèrent entre sectes. Disons tout de suite que leurs discussions eurent rarement pour causes des désaccords sur des points de doctrine. Leurs haines eurent généralement des motifs d'ordre terrestre. Déjà, avant et pendant l'époque de Kamakura, deux grands monastères voisins, l'Enryakuji et l'Onjōji, qui appartenaient tous deux à la secte Tendai, s'étaient battus presque sans trêve, chaque phase de la lutte se terminant presque toujours par l'incendie de l'un d'eux. Au XIIIe et au XIVe siècles, le Hiei-zan s'en prit à la jeune secte Zen. Aux XIVe, XVe et XVIe siècles, il se tourna contre la secte Nichiren, elle-même très agressive et, en 1536, il lui infligea une défaite sévère.

Il fallut l'apparition des grands capitaines de la fin du XVIe siècle, Nobunaga, Hideyoshi et le premier des shōgun Tokugawa, Ieyasu, pour remettre de l'ordre dans le pays désolé par l'anarchie, anéantir la puissance des monastères et refaire l'unité du Japon. Entre 1564 et 1585, tous les grands temples furent abattus. En 1571 Nobunaga, arrivant brusquement devant le Hiei-zan, mit le feu aux centaines d'édifices du monastère et fit trancher la tête à tous les habitants, moines, laïcs, vieillards, femmes, enfants.

La guerre contre la secte Shin lui prit dix ans. Le supérieur, Kennyō, manœuvrait de son monastère-forteresse du Hongwanji d'Ōsaka les moines de sa secte et ses nombreux adeptes laïques des provinces du Nord-Est de la capitale et des pays de la presqu'île de Kii, au Sud-Est d'Ōsaka. Nobunaga fit tomber les uns après les autres les nombreux monastères de la secte, tels que celui de Nagashima dont il brûla vifs les derniers défenseurs. Après une guerre de dix ans, il contraignit le Hongwanji à la capitulation en 1580.

Le Kōya-san (Shingon) resta debout mais fut presque entièrement dépossédé. Le Kōfukuji (Hossō) et son voisin le Tōdaiji (Kegon) avaient déjà été ruinés et en partie détruits au cours de la période d'anarchie du XVIe siècle.

Les sectes bouddhiques avaient perdu leurs biens, leur puissance militaire était brisée. Après cette sévère leçon, le gouvernement les aida à se relever, mais il leur imposa une organisation qui lui permettait de les tenir en mains. A partir du XVIIe siècle, le Bouddhisme eut une existence sans éclat, malgré quelques moines de valeur tels que Tetsugen, Hakuin et la création d'une nouvelle secte Zen, Ōbaku, qui se développa rapidement, mais en demeurant toutefois à un rang plus modeste que Rinzai et Sōdō.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La vogue dont le Confucianisme fut l'objet au Japon, au XVIIe siècle, puis la renaissance shintō au XVIIIe, par réaction contre les études des systèmes philosophiques chinois, contribuèrent à laisser le Bouddhisme dans un effacement relatif. La révolution de 1868 lui porta un grand coup : elle prononça la séparation complète du Shintō et du Bouddhisme, autrement dit elle abolit le *ryōbu shintō,* mais le Bouddhisme reste fortement implanté dans toutes les classes.

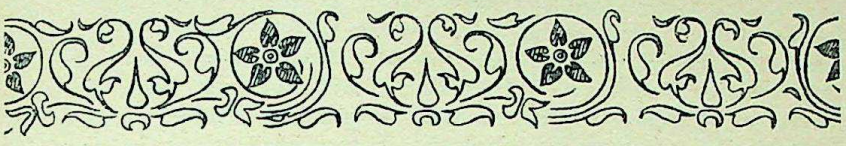
Ce que le Japon doit au Bouddhisme

Le Bouddhisme a été le véhicule d'une haute civilisation du continent. C'est à partir du Bouddhisme que la morale et la philosophie ont progressé au Japon. Il a été un facteur essentiel du développement de la culture japonaise. Pendant des siècles, il a joué un rôle important dans la vie politique bien que son action, à cet égard, ne soit pas à l'abri des critiques. En architecture, peinture, sculpture, il a exercé une influence capitale. La musique, la poésie, lui doivent beaucoup.

Le rôle du Bouddhisme dans le Japon actuel n'est plus comparable à ce qu'il fut. Les moines comptent encore des hommes de grand savoir, mais d'une manière générale, leur influence au point de vue politique, éducatif, est secondaire. Le Bouddhisme ne s'écarte pas du domaine purement religieux, et sur ce terrain, il n'est menacé sérieusement ni par le Shintō, malgré l'essor remarquable de certaines sectes modernes, ni par le Christianisme malgré les progrès certains de ce dernier.

Sceau du Temple Rinnoji

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



La « nature-de-buddha »

par

le Daisetz T. Suzuki

Si vous me demandez (1) d'expliquer ce que vous appelez « *satori*-événement » et que vous faites une distinction entre *satori*-état et *satori*-événement (2), je dirai ceci : chacun de nous sans exception, tout être humain et même tout être conscient, tout être sensible est dans le *satori*. Nous sommes tous en lui, mais il nous manque de le savoir. Nous n'avons pas conscience de l'air qui recouvre la terre ; mais quand le vent souffle, le mouvement de l'air nous rend sensible sa présence dont nous n'étions pas conscients auparavant parce qu'il était immobile et en repos. Ce courant, cette secousse, c'est le *satori*-événement, si je peux ainsi m'exprimer. Lorsque toute chose est en repos, nous sommes dans l'état de *satori*. Mais un mouvement mental particulier produit le *satori*-événement. Ce n'est pas un événement ordinaire. Il peut arriver à quelqu'un en certaine occasion, mais une préparation est nécessaire.

Prenons un exemple dans la vie du Buddha. Il laissa ses désirs terrestres, s'en alla dans la forêt et y étudia la philosophie sous les plus éminents pro-

(1) Il nous a paru important de traduire un exposé que le Professeur D.T. Suzuki, un des Maîtres les plus qualifiés du Bouddhisme, prononça lors de son passage au Centre Védântique de Gretz, en France, en août 1953.

(2) Le Bouddhisme Zen appelle *satori* la Réalisation ; le terme « *satori*-état » exprime que nous sommes toujours dans la Réalité, quoi que nous fassions, et que rien ne nous fait défaut — mais nous n'en prenons conscience que par le « *satori*-événement ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fesseurs de l'époque. Mais ses études étaient intellectuelles, entreprises avec la raison, et ce travail ne lui donna pas une intime conviction de la présence de la Réalité. Aussi ne fut-il pas satisfait entièrement des discussions philosophiques. Il se retira à nouveau dans la forêt pour y pratiquer des mortifications ascétiques. Il pensait en effet : quand nous sommes attachés aux exigences du corps, notre mental est distrait de son but et la confusion dans laquelle il se trouve le rend incapable de réaliser son propos. Aussi tenta-t-il de réduire à l'extrême ses besoins physiques ; il s'accorda peu de sommeil, peu de nourriture et resta assis, immobile, pendant d'interminables méditations. Mais il ne fut pas davantage satisfait parce que, si ses besoins physiques diminuaient progressivement, sa force s'en allait à proportion ; il ne pouvait plus se lever de son siège tant il était épuisé. C'est en vie que l'homme atteindra la Réalisation et la pleine satisfaction ; c'est pourquoi la vie doit être conservée forte, et cela n'est pas possible si l'on réduit les besoins vitaux. Il reprit donc de la nourriture. Mais son aspiration à atteindre quelque chose demeurait. Il ne savait pas ce que c'était, sinon une soif intérieure. La recherche intellectuelle s'avérait insuffisante, les pratiques ascétiques également. Mais la soif était là. Il sentait une inquiétude très profonde que ni la démarche intellectuelle ni la discipline ascétique ne réussiraient à apaiser. Il ne savait que faire. Il ne lui restait plus rien à tenter. Il abandonna la recherche intellectuelle où s'exerce le jeu du sujet et de l'objet, cette division qui ne peut aucunement engendrer un état de paix mentale. Si nous nous efforçons d'être moralement parfaits, nous mettons d'un côté quelqu'un qui désire une perfection morale, et de l'autre la perfection elle-même. Or, elle ne peut être atteinte car lorsque nous atteignons un certain degré de perfection morale, ce degré implique un degré supérieur vers une plus haute perfection. Nous ne serons jamais parfaits. L'idéal ne peut être réalisé aussi longtemps qu'un chercheur de perfection et une perfection demeurent séparés. La division de la Réalité en deux termes opposés, sujet et objet, celui qui pense à une chose et la chose elle-même, celui qui pose une question et la question, cette division, tant qu'elle dure, empêche toute possibilité de Réalisation.

Mais, bien entendu, tout ceci est un raisonnement. Or le Buddha ne raisonnait pas ; il ressentait simplement une exigence intérieure dont il ignorait la nature. Il n'avait plus d'espoir. « Où il n'y a plus d'espoir, c'est l'occasion de Dieu » disent les chrétiens. Les chrétiens séparent Dieu et l'homme ; ils parlent donc de l'absence d'espoir et de l'occasion de Dieu, mais dans la manière orientale d'envisager les choses nous ne considérons pas le monde des phénomènes. Le Buddha n'avait d'ailleurs pas de temps à perdre dans de telles spéculations. Il était simplement assoiffé et cette soif ne trouvait aucun apaisement. Quand cet état arrive, on sort de la conscience ordinaire et de la relativité. Le Buddha fut si occupé de cette soif impérative qu'il se perdit lui-même dans sa recherche et qu'il devint recherche. Elle n'était plus séparée de lui en aucune façon. Il ne ressentait plus une soif ; c'est pourquoi il devint UN avec la soif. Ce qu'il pensait était lui-même et non pas sa pensée.

Naturellement, il ne formulait pas tout ce que je dis ; c'est moi qui

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

commente et interprète ainsi. Lorsque cet état de conscience arrive, la pensée parvient à une uniformité, à un équilibre, ou plus exactement à une identité de nature. Le mot « équilibre » suppose la pluralité des choses, et leur harmonie ; mais dans le cas du Buddha, il ne faut pas comprendre équilibre dans ce sens. Equilibre est identité de nature. « Identification » ne convient pas non plus, si nous voulons dire par là que les choses s'identifient à autre chose. Pour le Buddha, aucune distinction n'existait entre ce qui cherche et l'objet de la recherche. Il était immergé dans un état d'identité absolue. (En utilisant les termes « uniformité de pensée », « parfaite tranquillisation mentale », ou « état de *sambhodi* », nous donnons une explication psychologique). Mais il doit y avoir un certain événement, le *satori*, pour que soit réalisé cet état. Ainsi, bien que l'état d'identification soit en chacun de nous, un éveil doit se produire — un mouvement particulier qui est le *satori*-événement ou *satori*-expérience. Et lorsqu'il a lieu, nous savons par nous-même que nous sommes dans l'état de *satori*. C'est pourquoi l'on raconte que lorsque le Buddha fit cette expérience, il exprima son émerveillement que toutes choses soient en possession de la nature-de-buddha — toutes choses, non seulement les êtres sensibles, mais aussi les pierres et tous les objets du monde sans rien excepter. Ils sont donc tous le Buddha, mais ils n'en sont pas conscients. Ils ont besoin du *satori*-événement pour devenir conscients de ce fait.

Un moine demanda à un Maître : « *Suis-je en possession de la nature-de-buddha ?* » Le Maître répondit : « *Non, vous ne l'êtes pas* ». Le moine questionna : « *J'ai entendu dire que toutes choses sont en possession de la nature-de-buddha... Pourquoi pas moi ?* » Le Maître répéta : « *Les insectes, les animaux, les plantes, les pierres, tous ont la nature-de-buddha — et vous non* ». Alors le moine-disciple s'inquiéta : « *Pourquoi pas moi ?* » Et le Maître répondit : « *Parce que vous posez la question* ». La question montrait que le moine ne savait pas consciemment qu'il était en pleine possession de la nature-de-buddha. Cette conscience, cet éveil, est l'événement le plus important qui puisse arriver, et il n'arrive qu'à l'homme. Aussi disons-nous que toutes choses, y compris la matière, sont en possession de la nature-de-buddha, mais qu'il faut devenir un homme pour le réaliser.

Sceau du Temple Sojiji

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Questions et réponses dans le Bouddhisme Zen

par

Pierre PÉGON

En Occident, on n'aime à retenir du Zen que son côté étrange, qualificatif auquel on substitue volontiers celui d'absurde, tant sa façon d'envisager nos problèmes nous surprend, parfois même nous exaspère : c'est que nous n'y voyons qu'une indifférence déplacée et un refus manifeste d'être clair et compréhensible.

Nous avons demandé au professeur Suzuki pourquoi les Maîtres Zen, par leurs réponses énigmatiques, se mettaient si peu à la portée des hommes de compréhension moyenne. Le professeur nous répondit avec chaleur : « Vous ignorez à quel point ils s'efforcent au contraire de se faire comprendre. »

Dans les citations qui vont suivre, nous constaterons que, si l'on est surpris par la réponse du Maître, on ne s'étonne jamais de la question posée. Tout ce que cette dernière implique de préjugés, de croyances, d'imagination, n'apparaît pas à nos yeux. La question est logique, pleine de bon sens et se trouve ainsi, nous semble-t-il, entièrement justifiée.

— Un disciple demande . « *Qu'est-ce que le Zen ?* » — « *Demandez à ce poteau.* » — « *Je ne vous comprends pas.* » — « *Mon ignorance est pire que la vôtre.* »

— Un moine demande à Ling Shu : « *Où êtes-vous né ?* » — « *Le soleil se lève à l'Est ; la lune disparaît à l'Ouest.* »

— A la question : « *Que signifie la venue de Bodhidharma en Chine ?* », Tchao-tcheou répondit : « *Le cyprès dans le jardin.* »

[1]

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le *Bhagavad Gītā* nous enseigne que « *ce qui est nuit pour tous les êtres, à cela le sage est éveillé ; ce à quoi les êtres sont éveillés est une nuit pour le sage* » (II, 69). N'y a-t-il pas là un renversement complet de l'ordre habituel des choses ? Et lorsque nous questionnons un Maître, est-ce pour enrichir notre intellect de formules nouvelles ou pour obtenir la profondeur qui manque à notre vision ? Le Maître, lui, témoigne d'une honnêteté foncière dans ses réponses qui sont issues directement de sa compassion pour tous les êtres, de ce que les moines aiment à appeler « son amour de grand'mère ». Son intention n'est nullement de nous satisfaire, mais d'éveiller en nous *prajñā*, la suprême sagesse.

I Tuan dit dans un de ses Sermons ! « *Si je parle, je blasphème ; si je reste silencieux, je déçois ; par delà le silence et la parole, il y a une voie, mais ma bouche n'est pas assez grande pour vous l'indiquer.* » Néanmoins, les disciples questionnent sur le Réel et voudraient qu'on le leur désignât du doigt, comme on le ferait d'une vache. L'enseignement du Maître demeure sans compromis et coupe court à toute imagination.

« *Savoir qu'il n'existe, en réalité, pas la moindre chose à laquelle s'accrocher, voilà la parfaite et suprême sagesse* » (1). Mais devant ce dépouillement extrême, l'homme sent le sol se dérober sous ses pas et l'angoisse l'envahir. Pour ne pas perdre contact, il pose des questions ; il a besoin d'un ensemble harmonieux où toutes les choses, y compris lui-même, aient leur place propre. Mais les choses n'ont pas de place propre ; et, à une question posée, il n'y a pas de réponse particulièrement appropriée. Tout point de vue, logique ou non (le silence même), est également valable. Si les Maîtres s'abstiennent de donner une réponse logique, ce n'est pas qu'une telle réponse soit erronée en elle-même ; elle est erronée dans la mesure où elle est tenue pour la seule réponse possible, où elle exclut toute autre réponse. Dans cette exclusivité, dans cette particularisation est l'erreur. Lorsqu'il s'agit de l'ultime réalité des choses, la valeur de l'explication donnée pour satisfaire à une question est entièrement factice. Question et réponse impliquent un monde de relations, qui est l'obstacle fondamental à une « saisie » des choses dans leur réalité même.

La personne qui tenterait d'imiter le comportement d'un Maître se ridiculiserait elle-même, car seule l'autorité du Maître rend possible sa réponse qui n'est que l'expression d'une certitude, d'une réalisation de la non-causalité. En exprimant par « non-causalité » la suprême réalité, nous n'entendons pas l'opposer au monde causal et la considérer comme une entité séparée, transcendante. Par non-causalité, il nous faut comprendre une possibilité infinie des choses, une liberté absolue que rien ne vient entraver.

Mais, objectera-t-on, le Maître emploie certains mots et non d'autres. Ils ont donc bien un sens particulier.

---

(1) *Le Mental Cosmique* p. 137. Cf. « *Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel ont des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête* » (St Matthieu, VIII, 20).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ils ne sont que l'expression d'une intuition qui ne saurait se fixer en un mode défini d'expression. Lorsque l'eau prend la forme du vase qui la contient, il serait vain d'étudier le vase pour comprendre ce qu'est l'eau. En analysant, en faisant des recoupements, vous ne trouverez rien car il n'y a rien là. C'est notre raison, notre attachement à la forme, qui revendique un sens, une signification précise pour une expression donnée.

Mais s'il ne s'agit que de l'expression momentanée d'une intuition, pourquoi la reprendre et la citer ? Ne devrait-elle pas être maintenant vide de toute portée ?

Elle est vide, si vous ne voyez que la lettre. Là, il n'y a jamais rien eu. Mais elle est plénitude lorsque l'intellect lâche prise. L'énoncé du Maître doit être saisi dans sa nudité, dépouillé spontanément de tout sens particulier car il n'exprime que l'esprit du Maître. Et pour retrouver l'esprit du Maître, il faut s'affranchir de toute limitation, de toute opinion, ne s'arrêter nulle part. L'esprit du Maître est impersonnel (contradiction inévitable) ; n'étant pas particularisé, il est dit non-mental, ou mental cosmique, essentiellement mouvant, semblable à

« *...la bonne aventure*
éparse au vent crispé du matin
qui va fleurant la menthe et le thym
et tout le reste est littérature. »

« *Où allez-vous ?* » demanda Huang Po à son disciple Lin Chi. — « *Si ce n'est au Sud de la rivière, ce sera au Nord.* » Cette extrême simplicité nous rappelle le poème de Basho : « *Un vieil étang — une grenouille qui plonge — oh, le bruit de l'eau !* »

Le Maître marche sans suivre de chemin, franchissant montagnes et rivières :

« *Les mains vides, je tiens une bêche à la main ;*
Je vais à pied et cependant chevauche un bœuf ;
Quand je traverse le pont
Vois ! L'eau ne bouge pas, c'est le pont qui coule. »

(SHAN HUI)

Par ces contradictions, le Maître surprend notre vision convergente des choses. Affirmation et négation s'opposent de façon si irréductible en notre esprit qu'il apparaît inconcevable qu'elles puissent s'appliquer toutes deux simultanément à un même objet. Notre sens logique écarterait volontiers tout de suite le débat, mais il y a en nous une inquiétude, un doute : toute notre manière de penser, toute notre manière de vivre ne sont-elles pas là en cause ?

Nous pouvons considérer ce doute qui porte sur la modalité de notre être, comme le premier éveil. Au cours de notre recherche, affirmation et négation apparaîtront comme étant des limitations que les contradictions du Maître tentent de faire éclater. Certes, elles ont leur utilité dans un

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

monde de relations, mais lorsqu'il s'agit du réel, des choses *telles qu'elles sont* et non *telles que nous les imaginons*, elles se révèlent impuissantes. Or, pour le Maître Zen, il s'agit toujours du réel.

Quelle est donc cette vérité du Zen, si mystérieuse et qui échappe à toute compréhension ? Où réside-t-elle cette insaisissable omniprésence ?

> *« La neige de l'hiver — les fleurs du printemps —*
> *la brise rafraîchissante de l'été — la lune d'automne.*
> *Si ton esprit reste libre de toute imagination,*
> *chaque saison sera pour toi un enchantement. »*
>
> (OU-MEN)

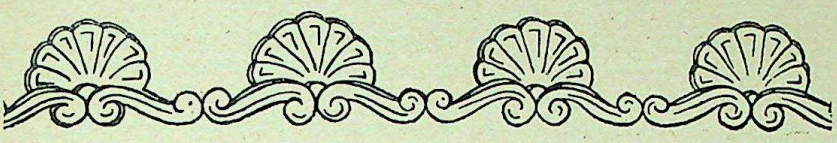
Sceau du Temple Engakuji

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tibet

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Le Bouddhisme au Tibet

par

Alexandra David-Neel

I. — Introduction du Bouddhisme et doctrine

Existe-t-il un genre de Bouddhisme particulier au Tibet, représentant une forme tardive, éloignée de la rigueur orthodoxe du Bouddhisme sud-asiatique ? L'on peut répondre à la fois oui et non. Les principes doctrinaux et les bases monastiques valent pour l'ensemble du monde bouddhique. Mais le Tibet, héritier des grandes écoles du Mahāyāna, a développé les notions d'impermanence et de non-substantialité jusqu'à leur ultime acception : non seulement les groupes d'éléments sont impermanents, mais les constituants de ces agrégats sont vides, c'est-à-dire dénués d'*ego*.

A la doctrine du Mahāyāna, à la tradition tantrique du Bouddhisme indien, le Tibet a ajouté des éléments hétérogènes provenant de l'ancienne religion chamaniste des Bön, analogue au Taoïsme populaire des Chinois, qui prévalait au Tibet avant l'introduction du Bouddhisme. Les Occidentaux dénomment cet ensemble « lamaïsme », expression qui est inconnue au Tibet. La variété des formes religieuses est telle qu'un vieux proverbe tibétain dit : « A chaque province son dialecte, à chaque lama sa doctrine ».

L'histoire du Bouddhisme au Tibet ne commence guère avant le VIIIe siècle. Les tentatives antérieures de prédication furent un échec. Au VIIe siècle, les mariages du roi Srong-tsan-gam-po avec la princesse népalaise Bhrikuṭi, et avec la princesse chinoise Wang-chen, toutes deux ferventes bouddhistes, marquent le début de la propagation de la foi nouvelle. Le roi envoya dans l'Inde, sous la conduite du fameux grammairien Thon-mi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sam-bho-ṭa, une mission chargée de la recherche des manuscrits et de la constitution d'une langue écrite pour les traduire. Existait-il ou non une écriture avant cette création systématique d'un instrument de traduction du sanskrit ? C'est possible. Le Tibet comptait alors des émigrants du Yunnan et de l'actuelle Birmanie, et connaissait sans doute une écriture apparentée à la leur.

Le règne de Ti-srong-de-tseu (Khri-sroṅ-lde-btsan), au VIIIe siècle, marqua l'apogée de la puissance militaire du Tibet. Le roi fut capable d'imposer sa volonté aux nobles qui luttaient contre la nouvelle religion et favorisa la venue de moines indiens. Le Bouddhisme purement doctrinal qu'avait prêché Śāntarakṣita ne satisfaisant pas les aspirations religieuses populaires, celui-ci fit appel à son beau-frère, Padmasambhava, natif du Kashmīr où prévalait le Bouddhisme tantrique. Padmasambhava était, à cette époque, un des maîtres de la fameuse université de Nālandā. Il arriva au Tibet en 747, séjourna au monastère de Samyé (Bsam-yas), fondé par le roi. Par son prestige et ses pouvoirs magiques, il réussit à propager le Bouddhisme tantrique. Le roi célébra ce triomphe dans un hymne à la gloire de Samyé (1).

L'érection de Samyé fut suivie par l'institution d'un ordre religieux selon la conception monastique indienne. Śāntarakṣita en devint le chef. Padmasambhava introduisit les doctrines yogiques préconisant la méditation à l'aide de dessins symboliques (*maṇḍala*). Le système du Vajrayāna, apparenté au Shivaïsme indien et népalais, répandit le culte de divinités symboliques mâles, associées à leurs formes féminines représentant l'énergie (*ṣakti*). Ceci explique les représentations d'union sexuelle, souvent si mal comprises et interprétées à faux comme érotiques. Les pratiques magiques s'ajoutaient à cette religion qui se réclamait du Bouddhisme et en était, en fait, si éloignée. Les masses populaires ne tardèrent pas à anthropomorphiser la multitude des dieux et des démons dont le caractère originel était purement symbolique, et sous le couvert de noms nouveaux, le vieux chamanisme continua de régner au Tibet. Le Vajrayāna contenait, cependant, dans sa forme supérieure (*anuttara*) une haute doctrine philosophique, partage d'une minorité de penseurs tibétains.

Le clergé tibétain eut son origine dans un groupe de sept moines qui traduisirent et diffusèrent les Ecritures. L'un d'eux, Vairocana, traduisit un grand nombre de textes sanskrits. Les échanges entre l'Inde et le Tibet et la tâche immense de traduction continuèrent sous les successeurs de Ti-srong-de-tseu, mort en 786. Les œuvres de Vasubandhu, Asaṅga, Nāgārjuna, et les *Prajñāpāramitā* devinrent les fondements de la spéculation tibétaine.

Le petit-fils de Ti-srong-de-tseu, à l'instigation des Böns, persécuta le Bouddhisme. Les doctrines n'étaient pas seules en cause ; les interfé-

(1) Voir cet hymne dans A. David-Neel, *Textes tibétains inédits*, Ed. La Colombe, Paris.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rences du clergé dans le domaine civil devenaient inquiétantes. Langdharma (*Glaṅ-dar-ma*) fut assassiné en l'an 900. Mais au cours des deux siècles qui suivirent, les croyances animistes pénétrèrent le Bouddhisme à tel point qu'une réforme s'avéra urgente. Au XIe siècle, Atiśa, savant moine indien, tenta cette réforme en fondant la secte des Kha-dam-pa (*Bkaḥ-gdams-pa*), qui devait plus tard, sous le nom de Dge-lugs-pa, devenir le clergé officiel du Tibet. A cette même époque, Marpa se rendit dans l'Inde où il devint le disciple de Nāropā, maître fameux versé dans les doctrines du Mahāyāna tantrique. Marpa, comme Padmasambhava, n'appartenait pas au clergé régulier. Sa situation était celle d'un *yogin* indépendant, marié, à qui des initiations, conférées par un Maître, tenaient lieu d'ordination. Cette situation, en marge du clergé habitant les monastères, est encore celles de nombreux Tibétains.

Marpa eut pour principal disciple le célèbre ascète-poëte Milarespa (1122) qui, à son tour, eut pour disciples Reschungpa et Dagpolhardjé (1150). Ce dernier fut le fondateur de la secte des Kha-gyud-pa (Bkaḥ-rgyud-pa) qui se divisa en plusieurs branches, dont la principale, celle des Karma-pa, est toujours florissante au Tibet.

D'autre part, en 1071, un éminent astrologue, Khon-kon-tchog-gyal-po (« l'Exceptionnel Roi des Astrologues »), fonda la secte des Sa-skya-pa. Le terme de *sa-skya*, qui signifie « terre de couleur beige », vient de la teinte du sol à l'endroit où fut construit le grand monastère de la secte. Celui-ci existe toujours actuellement.

Par la suite, les chefs de cette secte, renommés pour leur érudition ainsi que pour leur connaissance des sciences occultes, devinrent extrêmement puissants et exercèrent le pouvoir temporel sur tout le pays.

Tārānātha (1575), le célèbre historien tibétain, appartenait à une branche particulière des Sa-skya-pa. Sa carrière fut très brillante. Honoré à la cour impériale de Chine et chez les Mongols, il finit ses jours en Mongolie. Pendant plusieurs siècles, ses successeurs dits « réincarnés » (*tulku*) régnèrent à Ourga sous le titre de Jétsun dampa (le « Saint Révérend »). Ils y exerçaient le pouvoir spirituel et une très large part du pouvoir temporel.

Au début des années 1900, le Grand Lama d'Ourga mourut ; des incidents d'ordre politiques s'étaient déjà produits à son sujet et sa mort avait été tenue cachée pendant un certain temps. Il ne fut pas remplacé par une nouvelle « réincarnation » et la lignée des Tārānātha, vieille de plusieurs siècles, cessa d'exister.

Les chefs de la secte des Karma-pa jouirent aussi, pendant un certain temps, d'un pouvoir à peu près analogue à celui des Sa-skya-pa, mais leur prééminence fut de moindre durée.

On peut noter que c'est sous l'égide des étrangers, et surtout de la Chine, que la puissance temporelle des lamas put se développer au Tibet.

Au XIVe siècle, la tentative de réforme d'Atiśa fut reprise par Lobzang Tagpa (1356), surnommé Tsong-kha-pa, originaire du Nord-Est du Tibet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le grand monastère de Kum Bum y a été bâti sur l'emplacement de la maison où il naquit.

Tsong-kha-pa est le fondateur de la secte des Dge-lugs-pa, — qui constitue au Tibet la religion d'Etat —, secte à laquelle appartiennent le Dalaï Lama, le Panchhen Lama et la grande majorité du clergé tibétain.

Dge-lugs-pa signifie « Ceux qui ont des coutumes vertueuses ». Familièrement, les membres de cette secte sont appelés les « Bonnets jaunes » à cause de la couleur jaune de leur coiffure, qu'ils adoptèrent pour se distinguer des adeptes des anciennes sectes dont la coiffure était rouge.

Le Bouddhisme, prétendu réformé, de Tsong-kha-pa, continua à présenter un mélange de doctrines empruntées au Mahāyāna et au Tantrisme. La réforme toucha presque uniquement la discipline monastique. L'usage des boissons alcooliques et le mariage furent interdits à tous les membres du clergé. Précédemment, seuls ceux qui avaient reçu l'ordination supérieure de *Guélong* (*bhikshu*) étaient astreints au célibat.

*
* *

Il ne peut être question, dans ce tableau très sommaire, d'aborder l'examen des doctrines professées dans les différentes sectes. Il suffira d'indiquer que l'école philosophique prédominante, qui se réclame de Nāgārjuna, règne sans conteste parmi l'*intelligentsia* tibétaine. La conclusion de son enseignement : « *Comme des images vues en rêve, ainsi faut-il considérer toutes choses* », et le précepte : « *Evitez de vous livrer à des conceptions imaginaires* », sont unanimement acceptés.

La secte officielle des Dge-lugs-pa marque la différence qui existe entre cette doctrine et celle des ultra-idéalistes, tels que les Dzogs-tchén-pa, en déclarant : « *Le monde existe, mais il n'est pas réel* ».

Il convient d'interpréter cette déclaration en la rapprochant des théories concernant le Vide et de celles qui traitent des deux genres de Vérité. Tout ce qui est « composé », qui est agrégat d'éléments divers, est considéré comme vide de « soi » propre, comme dénué d'existence par lui-même, donc comme non-réel bien qu'existant. D'autre part, les monde dans lesquels les différents êtres se meuvent sont l'expression des représentations mentales qu'ils se forment d'après les impressions que leurs sens reçoivent de leurs contacts avec l'extérieur. Ainsi, les perceptions enregistrées par leurs sens sont seules à construire l'univers dont ils ont conscience. C'est un monde clos d'où ils ne peuvent s'évader, leurs facultés ne leur permettant pas d'être sensibles à des contacts différents. Ce monde restreint est réel *pour eux*, vrai *pour eux*, d'une réalité et d'une vérité relatives, convenant à la mesure de leur propre mode d'existence, lui aussi relatif.

Les Tibétains désignent l'inconcevable Réalité ou Vérité absolue par des termes tels que *dekhona* (« cela-même »), *tejingnid* « ce-qui-est-véritablement-ainsi », *tongpagnid* (« le vide »), *tcheumigyurpagnid* (« l'immuable substance »), *gnisumedpa* (« l'indivisé »), *tcheunespagnid* (« la demeure de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la substance »), et d'autres encore dont l'un est *Jikada* (« fondamentalement pur ») (1). Pur signifie ici « qui n'est pas formé par un mélange, par un agrégat d'éléments », qui est « soi » par essence. Ce terme est très employé comme synonyme du Vide.

Ce Vide, d'ailleurs, n'est pas quelque chose à part de cela qui nous apparaît. Suivant la *Prajñāpāramitā :*

« La forme est le vide ; le vide est la forme.
« La forme n'est pas autre chose que le vide ; le vide n'est pas [autre chose que la forme.
« En dehors de la forme, il n'y a pas de vide ; en dehors du [vide, il n'y a pas de forme. »

Ce texte répète la même chose au sujet de chacun des éléments constituant la personne, telle que la conçoivent les bouddhistes : forme — perception — sensations — constructions mentales (idées) — conscience — connaissance.

Du point de vue éthique, où cette Doctrine du Vide conduit-elle ? A la théorie du Vide, les Tibétains associent l'idée de pitié. D'après eux, *tongpagnid*, le Vide (sk. : *śūnya*) et *nyingdjé*, la Compassion (sk. : *karuṇā*), ne doivent point être séparés dans l'esprit et dans la pratique.

L'isolement, l'insignifiance des êtres perdus dans l'incommensurable Vide doit, raisonnablement, susciter en nous des sentiments de pitié, de bienveillance et d'entr'aide.

Le Bouddhisme n'encourage pas l'affectivité ; il ne commande pas à ses adeptes d'*aimer* leur prochain. L'amour ne naît pas sur commande. Le Bouddhisme s'adresse au raisonnement, il nous convie à contempler la profonde misère des êtres et son précepte est :

« Ayez pitié les uns des autres. »

Qu'ils y soient, ou non, obéissants, ce précepte revient constamment sur les lèvres des Tibétains, quelle que soit la secte à laquelle ils se rattachent nominalement :

« Tong gnid — Nyingdjé »
« Vide et Compassion ».

II. — Les Lamas (2)

Contrairement aux idées répandues en Occident, concernant de prétendus mystères qu'abriteraient les monastères, ce n'est point parmi leurs membres qu'il faut chercher des magiciens et des maîtres en doctrines

(1) *dekhona — débjin nid — tongva nid — chosmihgyurpa nid — gni ssumédpa — chosgnaspanid.* Equivalents sanskrits : *tattvam — tatthâta — sûnya — maniyâmatâ — advayi — dharmasthititâ.*

(2) Lama (*blama*) « supérieur », « le plus haut », traduit le titre sanskrit *guru* donné à un maître spirituel.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

occultes. La plupart de ceux-ci vivent indépendants, en marge des moines réguliers. Ils sont souvent mariés.

Les lamas tibétains sont rarement des ascètes. Le Bouddha a préconisé la modération, le détachement, mais a condamné l'ascétisme, dont il avait fait une longue et sévère expérience, et reconnu la futilité.

La demeure d'un lama appartenant à l'*intelligentsia* est généralement confortable, sans déploiement de luxe, ornée par des *thangka*, tableaux qui se roulent et que nous connaissons sous le nom japonais de *kakémono*. Un autel, appuyé à un des murs de la chambre principale, portera une statue du Bouddha, celle d'une personnalité mystique, le *Yidam* du maître de maison, ou encore et peut-être en plus, l'effigie d'un Grand Lama défunt, ancêtre spirituel de l'Ecole philosophique à laquelle le lama appartient. Celui-ci, détaché de toute superstition, évite généralement, par indifférence, de se singulariser en affichant son incrédulité qu'il ne tient pas à communiquer. Les esprits de la classe supérieure, les *rab*, y viendront d'eux-mêmes, pense-t-il.

Le lama tibétain entretient chez lui un *amtcheu* (moine résidant), qui se charge du « culte » consistant à placer, au lever du jour, des bols pleins d'eau claire devant les images rangées sur l'autel, et à vider ces bols le soir, les remplaçant par des lampes brûlant du beurre. Le maître du logis, plongé dans la lecture ou dans la méditation, n'accorde aucune attention à ces gestes.

Ceux des lamas qui admettent quelques disciples auprès d'eux les font, souvent, appeler le soir. Tout en buvant du thé au beurre, ils leur expliquent alors un texte, développent pour eux les enseignements qu'ils ont eux-mêmes reçus de leurs maîtres, ou s'entretiennent avec eux de littérature ou de philosophie. Ces réunions se prolongent souvent tard dans la nuit. Puis, demeuré seul, le lama lit ou médite, peut-être jusqu'à l'aube.

On rencontre quelques lettrés parmi cette aristocratie cléricale, particulière au Lamaïsme, que l'on appelle en tibétain *tulku* et en mongol *hutuktu*.

Ces *tulku* étant reconnus, généralement dès leur enfance, comme des réincarnations d'un éminent défunt (1), deviennent de droit les héritiers des biens, titres et prérogatives de leurs prédécesseurs et sont installés dans leur demeure : palais somptueux ou habitation confortable.

*
* *

Les lamas s'isolent généralement du monde pendant des périodes plus ou moins longues, soit dans leur appartement privé, soit dans une caverne ou une hutte située en un lieu désert. C'est la pratique du *mtshams* (frontière)

(1) Cf. *infra*, pp. 787 et 789 *sqq*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui comporte des degrés plus ou moins rigoureux (1). Un Grand Lama est supposé faire, au moins une fois au cours de sa vie, une retraite de trois ans, trois mois et trois jours.

L'on peut également inclure, parmi les religieux tibétains, certains anachorètes vivant dans des cavernes ou dans des huttes généralement situées à une haute altitude, parfois touchant à la limite des neiges. Ils sont appelés *gomtchen* (*sgomtchen*), (« Grand Penseur », « Grand Méditateur »).

Dans leur nombre, il est possible de découvrir quelques philosophes que des circonstances particulières ont conduit à se retirer dans une solitude complète et qui sont remarquables tant par leur érudition que par la profondeur de leurs vues. Mais ils sont rares. La majorité des *gomtchen* sont adonnés à des pratiques visant à l'obtention de pouvoirs magiques ou qui dérivent simplement de la superstition.

Les anachorètes deviennent, d'ailleurs, de moins en moins nombreux au Tibet. Les conditions requises pour leur établissement se font en effet de plus en plus difficiles.

*
* *

La doctrine exposée dans les *Prajñāpāramitā* est considérée comme l'expression ultime de la plus haute sagesse.

Sans discuter ici, du point de vue grammatical, l'exactitude de la traduction tibétaine, il suffira de mentionner que *Prajñāpāramitā* se dit en tibétain *She srab kyi pha rol tu tchin pa*, ce qui signifie « aller au-delà de la Connaissance ».

Tout un programme de conceptions philosophiques et de discipline pratique est basé sur ce « passer au-delà ».

Tandis que le terme sanskrit *pāramitā*, pris dans son sens le plus généralement accepté d'« *excellent* », « *supérieur* », est comme tel appliqué à une série de Vertus, d'après le texte tibétain il s'agit de « passer au-delà » d'elles.

Ces Vertus, originairement de six, sont les suivantes :

Charité, don (*dāna*) — Moralité (*śīla*) — Patience (*kśānti*) — Energie (*vīrya*) — Concentration d'esprit, méditation (*dhyāna*) — Intelligence (*prajñā*).

Par la suite, on leur en ajouta quatre autres : Méthode (*upāya kauśalya*) — Souhaits, vœux (*praṇidhāna*) (2) — Force (*bala*) — Connaissance (*jñāna*).

---

(1) *Cf. infra*, pp. 777 et 782.

(2) Les souhaits, vœux (tib. : *meulam* (*'smonlam*), tiennent, chez les bouddhistes, une place analogue à celle que la prière occupe dans les autres religions. Les bouddhistes ne prient pas : ils souhaitent et, en général, croient que si la puissance mentale de celui qui émet le souhait est suffisamment intense, le vœu acquiert une efficience qui en produit la réalisation.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bien que l'excellence de ces dix Vertus soit unanimement reconnue par les Tibétains et leur pratique recommandée, les Maîtres qui se basent sur l'interprétation « aller au-delà de la Connaissance » appliquent celle-ci à chacune des dix Vertus. Il ne s'agit plus seulement de les pratiquer mais de « passer au-delà » d'elles, de passer par delà tous les codes religieux et sociaux.

On passe « au-delà » non point en contrevenant à leurs injonctions, mais en reconnaissant leur caractère relatif de conceptions nées dans l'esprit des hommes trompés par les rapports erronés de leurs sens ; les « Dix Excellentes Vertus », de même que tous les codes, n'ont en effet en soi aucune Vérité absolue, car comme le reste elles sont œuvres humaines, élaborées dans des circonstances spéciales et que des conditions différentes peuvent rendre sans valeur.

Peu nombreux, disent les maîtres spirituels tibétains, sont ceux qui ont compris ce caractère relatif de tous les préceptes, de tous les enseignements, le caractère relatif, aussi, et illusoire, de leur propre personne et du monde dans lequel ils se meuvent, et qui ont en même temps admis l'impérieuse nécessité de conformer leur conduite à cette situation, fausse du point de vue de la Vérité absolue, mais vraie de celui de la vérité relative, la seule qui leur convienne et qui leur soit accessible.

Les Tibétains insistent beaucoup sur cette distinction des deux vérités (1) : une Vérité absolue qui, si elle existe, est inexprimable et impensable (« hors de la sphère de la pensée », disent les Textes), et une vérité relative basée sur les connaissances dues à l'investigation, à l'expérience, et qu'il nous est recommandé de cultiver assiduement afin d'éviter les souffrances provenant de sa méconnaissance.

Tous ne sont pas capables d'atteindre ce discernement. Pour cette raison, les maîtres tibétains donnent volontiers aux doctrines qu'ils professent un caractère ésotérique.

Le Bouddha, pourtant, a vigoureusement dénié avoir tenu secrètes certaines parties de son Enseignement. Les Ecritures canoniques rapportent que, près de s'éteindre, comme son cousin Ānanda lui demandait s'il n'avait pas encore d'autres instructions à laisser à ses disciples, le Bouddha répondit catégoriquement :

« Que pensent donc les disciples, ô Ānanda ? Je ne suis point de ces Maîtres qui tiennent le poing fermé. J'ai prêché toute la doctrine, l'ésotérique comme l'exotérique » (2).

---

(1) Absolue : (tib. : *don dompa*, sk. : *paramartha satya*), relative : (tib. : *kundzob* (*kunrzob*), sk. : *samvritisatya*).

(2) Nous lisons pourtant ailleurs : *« Le Bouddha se trouvant avec ses disciples sous un sinsapa, en prit quelques feuilles dans sa main droite et dit : « Que croyez-vous qui soient les plus nombreuses : les feuilles que je tiens dans ma main ou celles qui sont à cet arbre, au-dessus de nous ? » — « Celles qui sont à l'arbre sont les plus nombreuses, Maître. » — « Ainsi en est-il des choses que j'ai découvertes et que je ne vous ai point déclarées. Et pourquoi ne l'ai-je pas fait ? Parce qu'elles ne conduisent pas à la délivrance de la Douleur. »* Il ne m'a point paru que les maîtres tibétains fassent usage de ces deux textes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En fait, il ne peut être question, en Bouddhisme, de doctrine secrète. Toute la doctrine originelle et les diverses interprétations de celle-ci sont exposées dans les Ecritures canoniques et les Livres qui leur sont adjoints. L'ésotérisme, disent les plus éclairés des maîtres spirituels tibétains, est créé par les divers degrés d'intelligence des auditeurs.

Ils classent ceux-ci en trois catégorie : les *thama*, esprits vulgaires, obtus ; les *ding* (*hbring*), esprits d'une capacité moyenne qui, par des efforts persévérants, peuvent parvenir à clarifier leur vision mentale ; les *rab*, esprits supérieurs, ouverts d'emblée à la compréhension.

Cette classification est supportée par un texte relatant qu'après avoir atteint l'Eveil, le Bouddha hésita à promulguer les faits qui lui étaient apparus, pressentant qu'il ne serait pas compris et que son enseignement répugnerait aux hommes « *qu'emplissent le désir et la haine* [...], *inaccessible aux esprits grossiers* [...], *dont les désirs terrestres enveloppent l'esprit de ténèbres* » (1).

Le texte nous montre ensuite le Bouddha voyant le monde sous l'aspeçt d'un étang couvert de lotus, qui fleurissent les uns dans la vase, au fond de l'étang, d'autres presque à la surface de l'eau et dont leurs fleurs sont à peine mouillées, tandis que les derniers élèvent glorieusement leurs fleurs au-dessus de l'eau.

Ainsi, pensa le Bouddha : il est des hommes dont l'œil mental est couvert d'une épaisse couche de poussière, d'autres dont l'œil mental n'est voilé que par une mince couche de poussière et d'autres enfin dont l'œil mental est exempt de toute poussière.

Et, pour le bénéfice de ceux qui pourraient le comprendre, le Bouddha se décida à enseigner sa doctrine. C'est cette même attitude qu'adoptent les maîtres tibétains quand il s'agit de la doctrine du « passer pàr delà ».

Il est imprudent, estiment-ils, de révéler au premier venu, sans discrimination, qu'en vérité il n'y a ni bien ni mal, que tous deux ne sont que des conventions d'un caractère relatif. Les esprits vulgaires en déduiront qu'il leur est loisible de s'adonner, sans frein, à leurs instincts malfaisants. La contrainte des principes moraux conventionnels, bien qu'ils soient fondamentalement faux, est nécessaire pour maintenir la paix et le bien-être parmi les hommes vulgaires.

---

(1) D'après le *Mahâvagga*. *Cf. supra*, p. 586.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La vie monastique au Tibet

par

D. Delannoy

La vie monastique tibétaine présente des caractères différents, non seulement de ceux de l'école theravādin, mais aussi de ceux des écoles mahāyānistes chinoises. La cause n'en est pas dans une recension différence du *Vinaya*. Le Tibet a reçu le *ḥdul va* des Mūlasarvāstivādin et ses règles, quelques points d'intérêt mineur exceptés, ne diffèrent pas de celles du *Vinaya* pāli. La survivance, jusqu'à nos jours, du système et de l'esprit des anciens centres d'études indiens de Nālandā, Udyantapurī etc., conjugué avec les principes tout différents des *āraṇyaka* et des *sannyāsin*, donne au monachisme tibétain sa complexité et sa vitalité. Les développements proprement tibétains ont enrichi cette complexité même. Les facteurs politiques, sociaux, ethnologiques, ont pu colorer la vie d'un *gompa* ; ils n'ont pas modifié la structure indienne implantée par les traducteurs et les grands réformateurs des deux pays.

I. — Formation monastique dans la secte des Dge-lugs-pa

A — *Discipline monastique et doctrine.*

La lecture des Annales tibétaines donne à penser qu'aux siècles d'or d'Atiśa, Po-to-va, Tsoṅ-kha-pa, les vocations monastiques procédaient d'un libre enthousiasme pour la vie ascétique. De nos jours, au Tibet comme dans l'ensemble du monde bouddhique, chaque famille bien pensante se doit de

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

donner au moins un enfant au *Saṅgha*. La proportion des vocations adultes est nulle. On donne rarement les aînés, peu de filles car la plupart des nonnes ne sont pas ordonnées. Elles restent simples *dge sñen* (*upāsikā*) et leur condition est peu relevée. Là où la polyandrie est en vigueur, c'est-à-dire dans l'aristocratie et chez les propriétaires terriens, le système renforce la disparité entre le nombre des vocations des deux sexes. L'enfant est souvent désigné dès sa naissance, sinon avant, pour le monastère. Il est de bon ton de le vêtir de rouge et de jaune. J'ai vu tonsurer dans un monastère du Sikhim un bébé marchant à peine. En ce cas, l'enfant est rendu à la famille jusqu'à l'âge de raison.

Certaines familles ont une hérédité monastique d'oncle à neveu. Elles possèdent un ou plusieurs petits *gompa* indépendants.

Dans les monastères importants, l'enfant est présenté vers l'âge de huit à dix ans au *mkan-po* (*upādhyāya*), recommandé par un moine du *gompa* qui le prend sous sa responsabilité. La famille doit fournir vivres, tissus, argent pour sa subsistance et ses frais d'étude. Il fréquente l'école primaire du monastère où il acquiert les bases de la grammaire et déjà quelques notions élémentaires de logique : *Kha-dog-dkar-hmar ; bsdus-čuṅ ; bsdus-ḥbriṅ ; bdus-chen ; blo-rig ; rtags-rig*.

Si l'enfant vient d'une famille pauvre, il doit fournir un service matériel pour subvenir à ses besoins et compenser l'enseignement reçu. La vie est rude pour les moinillons. Levés avant l'aube, ils doivent mémoriser d'énormes textes dont le sens leur échappe. Il s'agit d'assurer la conservation et la diffusion d'ouvrages parfois difficiles à se procurer et longs à copier. L'explication viendra dix ou quinze ans plus tard. Un moine tuteur contrôle cet apprentissage et les châtiments corporels sont fréquents et sévères.

Vers l'âge de quinze ans, le candidat reçoit la première ordination monastique, *dge-tshül*. Nombreux sont les moines au Tibet qui restent *śramaṇera* leur vie durant, soit en raison de possibilités intellectuelles trop limitées, soit parce qu'ils répugnent à la stricte observance du *Vinaya*. Le moine qui ne se destine pas aux études universitaires étudie les grandes lignes de la doctrine bouddhique et la règle monastique dans des compendium, *bsdus*, rédigés à cette fin par les maîtres les plus fameux. Généralement un monastère comprend trois classes de moines : les moines servants, les moines qui se destinent à la prédication commune et surtout aux actes rituel demandés par les laïcs, enfin les moines qui étudient les textes canoniques.

Les **sciences mineures** (*rig-gnas-čuṅ-va lṅa*) comprennent : la phonétique, la prosodie, la métrique (*sñan-ṅag*), l'étymologie (*mṅon-brjod*), la syntaxe et la combinaison de mots (*sdeb-sbyor*), le théâtre (*zlós-gar*), l'arithmétique et l'astrologie (*rtsis*). Seule la dernière entre dans le curriculum monastique.

Les **sciences majeures** (*rig-gnas-če-va-lṅa*) comprennent : la Doctrine bouddhique (*naṅ-don-rig-pa*) : sujets correspondant aux *Veda*, *Upaniṣad-Ve-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dànta ; la logique (*gtan-tsig-rig-pa*) ; la phonétique et la grammaire (*sgra-rig-pa*) ; la médecine (*gso-va-rig-pa*) et les beaux-arts (*bzo-rig-pa*), comportant l'art des *thaṅ-ka, maṇḍala,* etc.

Seules les trois premières sciences constituent l'enseignement monastique proprement dit. L'étude des *Śilpa* peut entrer dans la formation tantrique. La médecine est à part, avec ses deux grandes écoles de Lhassa ouvertes aux moines et aux laïcs et son mode de transmission privée de praticien à élève.

L'élève qui a franchi le stade de la logique élémentaire peut entrer dans un Collège des « Trois Pilliers de l'Etat », les Universités de Dgaḥ-ldan, Se-ra, Ḥbras-spuṇ. Le monastère de Bra-śis-lhun-po fut jusqu'à la moitié du siècle dernier un centre réputé de commentaires sur les *Pramāṇavarttika*. De nos jours ses moines étudient à Lhassa.

L'Université de Ḥbras-spuṅ abrite 7.700 moines, dont la moitié environ se voue aux études supérieures. Elle comprend quatre Collèges :

1. Sgo-maṅ	forteresse des moines mongols particulièrement célèbres pour leurs qualités de dialecticiens. 16 sujets embrassant le canon bouddhique l'exception des *Tantra*.
2. Bloh-bzaṅ-gliṅ	24 sujets embrassant les mêmes matières.
3. Sde-dbyaṅs	*Tripiṭaka*.
4. Sṅags	autrefois Collège tantrique. Actuellement département des moines versés dans le rituel courant, sans études philosophiques particulières.

Le monastère de Se-ra comprend trois Collèges avec 5.500 moines :

Byes-pa
Smad-pa > études canoniques, *Tantra* exclus.

Sṅags-pa — mêmes conditions que le Collège correspondant de Ḥbras-spuṅ.

Dgaḥ-ldan a deux Collèges avec 3.300 moines.

Śar-rtse
Byaṅ-rstse > études canoniques, *Tantra exclus*.

Les étudiants de ces Collèges doivent se conformer strictement au *ḥdul-va*. Toute étude étrangère aux textes canoniques est exclue de l'enseignement officiel au profit des matières suivantes :

1° *Nyāya* — *thse-ma* — quatre ans
spécialement *pramāṇavarttika*
comprenant les subdivisions suivantes :
do-bdun-bcu
gshuṅ-hog

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

	gshuṅ–goṅ	
	skabs–taṅ–po	
2° *Prajñāparamitā-Abhisamayālaṅkara*		
	Phar–Phyin	quatre ans
3° *Vinaya*	*ḥdul–va*	un an
4° *Mādhyamaka*	*dbu–ma*	deux ans
5° *Abhidharma*	*chos–mṅon–pa–mtzod*	

Les cours publics sont inconnus dans les Universités tibétaines. Les étudiants vivent seuls ou en groupes restreints dans un logement particulier situé dans l'enceinte du monastère. En dehors du *Vinaya* (le *Pratimokṣa So-sor-thar-pa* est effectivement pratiqué) et des règles de disciplines extérieures, propres à chaque Collège, appliquées par un Préfet, l'étudiant n'est soumis qu'à son propre maître, son professeur principal. Entre maîtres et étudiants l'adoption réciproque dépend de la célébrité des premiers, du nombre d'étudiants déjà en cours d'étude : les relations entre maître et disciple sont très étroites et absorbantes et ne peuvent s'étendre au grand nombre. Ceci suppose dans chaque Collège un nombre considérable de lamas (*guru*) à la disposition des étudiants.

Le professeur est rarement le *guru* du moine, mais il surveille sa conduite morale, son emploi du temps. Etudes annexes, activités artistiques, pratiques religieuses surrérogatoires, sorties en ville, etc., dépendent de sa permission.

Les conditions de vie de l'étudiant dépendent aussi de son rang social, de ses ressources et surtout de la catégorie à laquelle il appartient : simple moine ou « lama réincarné » (*ḥprul–sku*).

Les « lamas réincarnés » ont un ou plusieurs moines servants, montent à cheval, sortent toujours accompagnés, en raison de leur dignité.

Dans le cas d'un *ḥprul–sku* de haut rang, un maître se consacre entièrement à son enseignement.

Après l'étude de l'*Abhidharma*, l'étudiant remplit généralement durant six ans les fonctions de lecteur assistant. Chaque Collège dispose d'un hall ou d'un emplacement en plein air (*chos-grva*) où les étudiants se livrent, entre les cours, aux exercices pratiques de joutes logiques. Les jeunes lecteurs, assis sous un arbre ou dans quelque encoignure, répondent aux questions et objections qui se succèdent. Cet entraînement quotidien prépare le candidat au combat ardu de son futur doctorat.

En théorie, le cycle des études en vue du doctorat (*dge - bśes*) couvre une période de dix-huit ans.

Les examens de *dge–bśes* comportent quatre degrés :

1° *Lha-rams-pa* est le plus haut titre existant. Les candidats des trois Universités — une vingtaine chaque année — doivent être approuvés par

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le Talai-Lama (1). L'examen a lieu pendant les fêtes du Nouvel An tibétain, à Lhassa. Il constitue une pièce de choix des réjouissances pour les lettrés. Plusieurs jours durant, le candidat doit faire face à tous les pièges de la dialectique, rectifier les citations fausses, réduire au silence les arguments hérétiques. Ensuite il doit passer à l'attaque, questionner ses examinateurs et leur imposer son interprétation. Il est alors déclaré digne du grade suprême — avec trois mentions possibles — qui lui vaudra le respect indiscuté et l'accès aux plus hautes fonctions. Mais ses soucis ne s'achèvent pas avec la dernière objection. Il doit célébrer sa nouvelle dignité par une offrande copieuse et générale de thé au beurre, *tsampa* et autres mets, ainsi que par un don d'argent à tous les moines de son Collège, et s'il le peut, à toute l'Université. Cette coutume représente de nos jours un obstacle considérable et un moine peut, de ce fait, retarder son examen. Les candidats dont la famille ne peut assumer une telle dépense doivent trouver un pieux et généreux donateur.

Les autres examens de *dge-bśes* sont appelés respectivement : 2° *tsbogs-rams-pa*, 3° *dkab-bou*, et 4° *rdo-rams-pa*. Le premier est aussi un examen d'Etat. Il a lieu à la date anniversaire de la mort du cinquième Talai Lama. Le second est un examen dans chaque Collège et le dernier est considéré comme rudimentaire et sans valeur.

Un *dge-bśes* peut, s'il le désire, demeurer dans son Université à titre de professeur. Il y reçoit un traitement permanent, une participation aux dons offerts au monastère et les offrandes de ses élèves. Il peut quitter l'Université pour un monastère de province ou s'installer en ville à titre de professeur privé. Un « Lama réincarné » doit normalement retrourner dans le monastère dont il est l'Abbé et exercer effectivement ses fonctions spirituelles. Un Docteur peut également devenir *mkhan-po* d'un des Collèges de son Université pour une durée de six ans.

B. — *Enseignement tantrique.*

Les Tibétains distinguent clairement deux types de tantrisme : le tantrisme populaire et le tantrisme « indien ». Le premier répond à la demande des laïcs sans culture qui attendent du rituel prospérité et protection contre toutes calamités. Les rites d'expulsion et d'animation prédominent, fortement marqués par le rituel Bön-po. Ce rituel lucratif est l'apanage de moines de rang inférieur, ou de tantrika laïques *non ordonnés*. L'Ordre des Dge-lugs-pa

(1) La prononciation courante Dalai Lama est fautive. Le mot mongol Ta Lai, signifiant « Océan (de savoir) », rend le tibétain *rgya-mtsho* ajouté au nom personnel de chaque Talai Lama. Au Tibet, les deux seules appellations respectueuses, en parlant du Dalai Lama, sont : *Sku-mdum* (« Omniprésent ») et *Rgyal-Va-Rin-Po-che* (« Précieux Jina »).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

n'a que très peu d'estime pour eux. C'est dans les perspectives des autres sectes que se situe leur étude.

L'autre aspect du tantrisme est la grande tradition indienne. Elle comprend les *tantra* du *Bkah-ḥgyur* et du *Bstan-ḥgyur*, les commentaires tibétains et la surabondante littérature rituelle.

L'école des Dge-lugs-pa, qui adopte le système tantrique à quatre branches — *bya-rgyud* (*kriya-tantra*) ; *spyod-rgyud* (*carya-tantra*) ; *rnal-ḥbyor-rgyud* (*yoga-tantra*) et *bla-na-med-rgyud* (*anuttara-tantra*) — s'appuie sur les synthèses magistrales qu'Atiśa et Tsoṅ-kha-pa ont construites à partir des données tantriques préexistantes, dont la dégradation a suscité la « Réforme », et d'autre part de l'interprétation la plus géniale, la plus lucide et mystique du système Mādhyamaka.

Deux grands Collèges de Lhassa dispensent l'enseignement tantrique : Rgyud-stod-pa et Rgyud-smad-pa. L'organisation de ces Collèges diffère totalement de celle des Universités. Deux classes de moines y sont admises :

1° les simples *dge-tshil* ou *dge-sloṅ*, astreints à un service administratif ou manuel et à l'étude d'un abrégé du programme d'instruction qu'ils n'ont pu suivre entièrement ;

2° les *dge-bśes*, que les règles universitaires ont écartés de toute pratique tantrique et souvent de toute méditation. Ces derniers jouissent, dans les collèges tantriques, d'une grande indépendance quant à l'étude, mais sont soumis à la même rigueur ascétique que les recrues ordinaires. Contrairement à la coutume générale, nulle préséance n'est accordée ici aux « Lamas réincarnés ». L'ordre d'entrée est la seule hiérarchie. Une période de l'année se passe à Lhassa.

La vie commune est totale, ce qui est aussi très peu en harmonie avec la mentalité tibétaine. Les quelque 600 ou 700 moines de *Rgyud-stod* et les 500 moines de *Rgyud-smad* prient, étudient, mangent, dorment en commun dans un grand hall, munis uniquement des articles permis par le *Vinaya*, roulés dans leur châle monastique pour toute couverture et matelas, pieds nus sur le sol de pierre ou par les intempéries de l'hiver tibétain. De jour et de nuit, un Préfet de discipline contrôle tous leurs mouvements. Ils passent de la méditation au rituel, du rituel à l'étude sans autre détente que de courts instants. En cas de faute, une seule sanction : le renvoi. Un évènement, récent de quelques années, mérite d'être relaté. Le Préfet de discipline aperçut, la nuit, un halo lumineux cernant un moine en méditation. L'exhibition de pouvoirs magiques tombant sous les règles majeures du *Vinaya*, rapport fut fait au *mkhan-po*. Le moine interrogé déclara ignorer le phénomène et pratiquer le *samādhi* en accord avec les instructions reçues, mais il se reconnut coupable de violation du *Vinaya* et accepta la sanction l'excluant du Collège tantrique. L'instinct mystique des habitants de Lhassa ne l'entendit pas ainsi et une querelle partisane en résulta. Les droits du *Vinaya* l'emportèrent cependant sur la ferveur populaire et le moine dut quitter le Collège.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La seconde période de l'année se passe hors de Lhassa. Les moines portant leur bagage de stricte nécessité, en rangs silencieux, se rendent dans une résidence d'été où sont aménagées caves et cellules individuelles. Une période d'intense méditation, strictement contrôlée au for interne comme au for externe, subjugue les énergies du moine. Nourriture et sommeil sont réduits au minimum. La durée normale de cet entraînement alternatif est de six ans, trois ans dans chaque Collège. A ce terme, le moine jouit du titre de *Śar-rtse-chos-rje* et *Byaṅ-rtse-chos-rje*. Il est alors appelé à exercer diverses fonctions honorifiques dans le Collège, en particulier celle de Préfet de discipline. S'il est *dge-bśes*, il est dès lors qualifié pour la candidature à la plus haute dignité de l'ordre des Dge-lugs-pa, appelée *Dgaḥ-ldan-khri-pa*, c'est-à-dire l'abbatiat temporaire de l'Université de Dgaḥ-ldan, le siège de Tsoṅ-kha-pa, fondateur de l'Ordre. Cette dignité échoit le plus souvent, par souci d'équilibre des pouvoirs, à un Lama « non réincarné ». Parmi les moines remplissant ces conditions, le Talai Lama désigne trois candidats effectifs qui se succèdent dans la chaire et peuvent devenir Régent en cas de décès du Talai Lama (1).

Les textes de base des études tantriques sont centrés sur le *Guhya-samāja*, le *Yamāntaka* et le *Kālacakra*.

C. — *Enseignement des Lamas : gsuṅ-ḥbum.*

1°) La Tradition dite *Lam-rim*, dont l'ouvrage le plus célèbre est le fameux *Lam-rim-chen-mo*, « La Grande Voie progressive » de Tsoṅ-kha-pa, comporte des textes doctrinaux où l'essence de la doctrine Mādhyamaka, dépouillée de son appareil technique, s'unit à des données tantriques très simples et très pures pour guider le moine dans le chemin de la renonciation, de la purification mentale, de la concentration jusqu'au but excellent : Śamatha-vipaśyana, *Shi-gnas*, *Lhag-mthoṅ*. D'autres textes sont un rituel pratique de visualisation des buddha et bodhisattva, d'union mentale au *guru*, de confession des péchés, d'évocation de la lignée des grands Maîtres spirituels, particulièrement Nāgārjuna et Asaṅga. Ces textes correspondent assez bien, par leur nature, au *Visuddhimagga* pāli et à ses commentaires. Ils constituent la formation de base du moine de culture moyenne, et les savants ne les négligent pas. Leur large diffusion assure à l'ensemble de la secte des Dge-lugs-pa, une retenue religieuse, une modestie, une mesure hautement appréciées.

2°) La lecture des Chroniques et Vies de saints, *Lo-rgyus*, *Rnam-thar*, contribue au développement spirituel des moines. Les vies d'Atiśa, Tilopa, Naropa, Marpa, Mi-la-ras-pa et Tsoṅ-kha-pa sont parmi les plus connues.

---

(1) Théoriquement, 25 ans d'études sont nécessaires pour parvenir à ce stade. Quelques sujets particulièrement doués peuvent franchir plus vite les étapes de l'Université. Je connais un *Lama Tulku* qui, ayant obtenu à 19 ans (!) le grade de *dge-bses* fut autorisé par le Talai Lama à entrer au Collège tantrique avant l'âge requis et en sortit à l'âge de 25, peu intéressé par les fonctions de Préfet. Seul ce dernier échelon lui manquait pour succéder à Tsong-kha-pa.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

II. — Ascèse, méditation et Tantrisme dans les sectes des Rñin-ma-pa et Bkah-rgyud-pa (1)

Les esprits éclairés des différentes sectes, comprenant l'unité du Bouddhisme, s'estiment mutuellement. Mais le Tibétain moyen est assez sectaire. Les moines dge-lugs-pa et leurs partisans sont assez méprisants pour les sectes anciennes où les études philosophiques, dans l'ensemble, sont en oubli, où la règle monastique, quelques monastères exceptés, est pratiquement abolie, où le tantrisme est intellectuellement impur et défiguré. Les moines et partisans des sectes anciennes trouvent une revanche aisée en se moquant des joutes oratoires à grand renfort de gestes et claquements de mains (ces gestes ont valeur technique et logique dans la discussion). Ils prennent en pitié ces faiseurs d'arguments qui épuisent leur vie livresque sans méditer, disent-ils, et sans contact avec la réalité transcendentale. « Vertueux » certes, selon leur nom même, mais engagés dans les chemins sans fin de la connaissance mondaine qui les conduira si lentement — des milliers de re-naissances — au seuil de la Libération. Ce mépris est surtout le propre des Rdzogs-chen-pa, « Ecole du Grand Accomplissement », qui est une forme du *Vajrayāna*. L'histoire des différentes Ecoles tantriques et des lignées des sectes dites « rouges » à l'époque moderne est des plus obscures. Cet article ne vise pas à l'établir. Il faudrait, pour cela, une enquête qui ne peut être faite qu'au prix de longues années de recherches et de contacts directs avec les monastères et ermitages, et d'une classification délicate des textes rituels. Il s'agit seulement ici d'une approche psychologique.

Le centre spirituel d'un monastère Rñiṅ-ma-pa est son *bla-ma-ḥprul-sku*. Celui-ci symbolise et incarne la Sagesse suprême. Son action est essentiellement une présence sensible, d'ordre empirique (*thabs*) et compatissant (*thugs-rje*), au plan de la vérité conventionnelle (*kun-rdzob-bden-pa*), de l'Absolu, non sensible, non présent, non existant, indiqué par les termes :

Śes-rab	*Stoṅ-pa-ñyid*	*Don-dam-bden-pa*
Sagesse	Vacuité	Suprême Vérité

Il est doué d'un pouvoir de bénédiction (*byin-rlabs*) très important, plus important que son enseignement ou son exemple, émanant non seulement de

(1) Il est extrêmement difficile, même pour un bouddhiste, de recueillir des informations précises concernant les textes tantriques et les pratiques rituelles en usage dans ces deux Ecoles. La formation universitaire d'un lama dge-lugs-pa lui permet de comprendre un but scientifique désintéressé et une enquête documentaire. Un lama rnin-ma-pa est profondément choqué par la curiosité profane. Il laisse avec fort mauvaise grâce consulter ses livres. Avec plus de mauvaise grâce encore se prête-t-il à l'explication du Rituel. Textes et Rituels sont fait pour la pratique. Nul ne peut pratiquer s'il ne reçoit préalablement l'initiation tantrique correspondant à chaque texte particulier. Cette attitude constitue le plus grand obstacle à la connaissance du tantrisme, car l'enquête scientifique ne peut prétendre se passer du commentaire oral, plus important que le texte même.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

a) Ghum. Monastère.

b) Ghum. Statue de Maitreya dans le monastère.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TIBET.

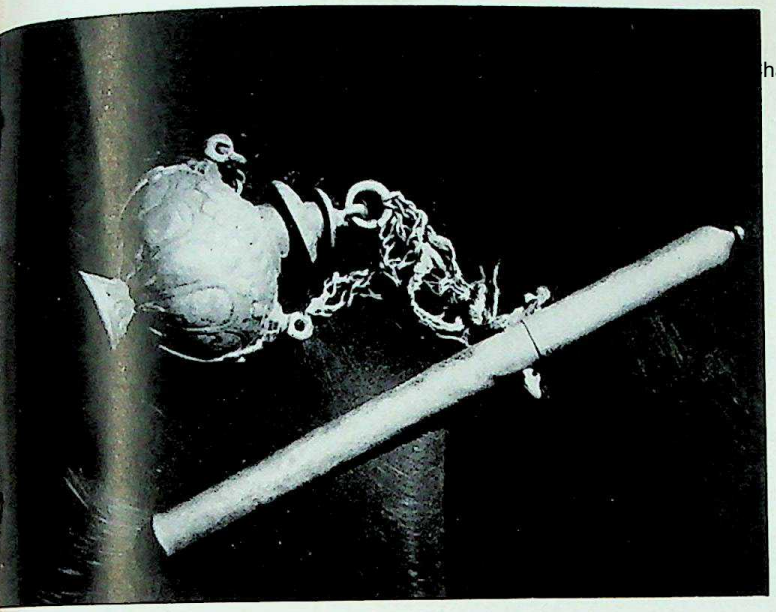
a) Monastère

b) Supérieur de monastère.

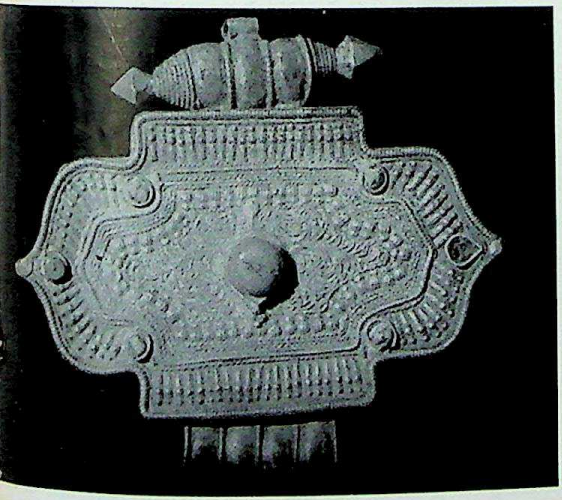
c) Vieux lama.

handigarh

TIBET.



a) Ecritoire portative. Bronze.



b) Reliquaire portatif. Argent et turquoises.

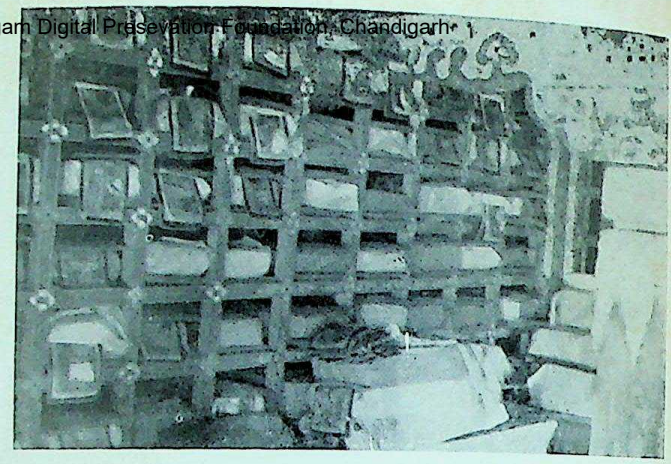
c) Cloche de monastère. Bronze. *Coll. privée.*

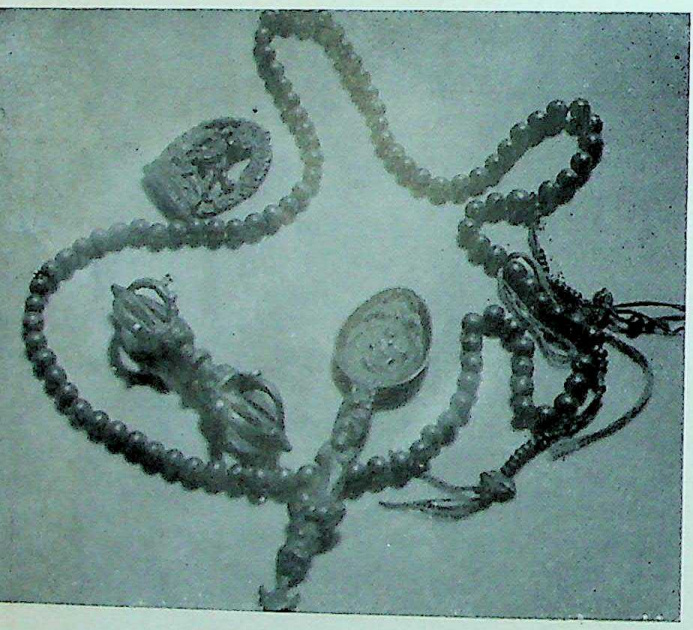
Pl. LI.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

TIBET

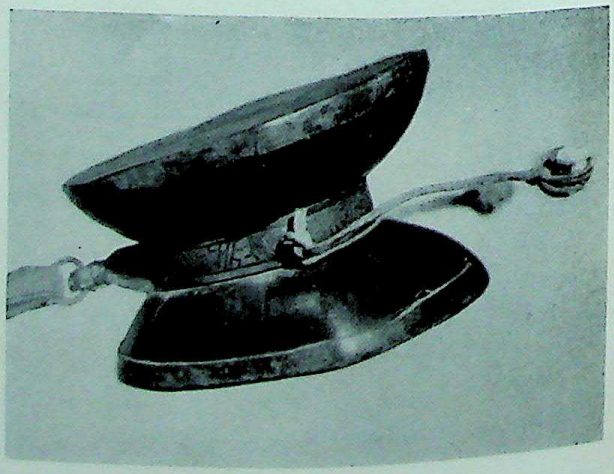
a) Bibliothèque de monastère.





b) Objets de culte : Yidam (Yamāntaka), rosaire, vajra (rdo-rje) et cuillère.

c) Gong de monastère.



CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

son esprit mais de son corps, de ce qu'il touche, de ses disciples immédiats. Par cette bénédiction il peut guérir le corps, protéger l'esprit des pouvoirs maléfiques, le purifier des péchés, éveiller le désir de la Connaissance suprême, déterminer un état particulier de *samādhi*, un phénomène de clairvoyance. Une telle action s'exerce par des signes extérieurs : imposition des mains, du souffle, absorption de substances médicinales bénies au cours de cérémonies tantriques, imposition des instruments rituels, particulièrement du *rdo-rje* et du rosaire.

Un lama *tulku* est, par excellence, le bénéficiaire des dons méritoires (1). Aussi chaque *gompa*, si peu important soit-il, désire un *tulku*. Leur nombre augmente en raison du processus suivant : lorsqu'un saint moine ou un ascète meurt, laissant des disciples, ceux-ci restent groupés en une branche secondaire ou tertiaire de la lignée spirituelle à laquelle appartient le *guru*. Il leur faut un chef.

On cherche la « réincarnation » selon la méthode tant de fois décrite. La reconnaissance officielle appartient au Talai Lama. Souvent aussi, de petits monastères, qui n'avaient jusqu'alors qu'un *mkhan-po* ordinaire à leur tête, désirent un *tulku* pour accroître l'influence du monastère et les dons. Il est bien rare qu'on ne puisse, en ce cas, découvrir dans quelque famille influente, un enfant « extraordinaire » pour remplir cet office. Les Tibétains distinguent soigneusement ce mode de sélection utilitaire (2), des garanties religieuses qui entourent la reconnaissance du Talai Lama et de quelques autres grands Lamas (3).

Il nous paraît à ce propos utile de préciser que le cas des *Lama Tulku* n'est qu'un cas particulier de la doctrine bouddhique du transfert du *karma*. Chaque être vivant est un *tulku*. Certains *tulku* se trouvent être des réceptacles propres à la nature de bodhisattva et de bouddha et sont doués de pouvoirs exceptionnels. La mémoire des « existences antérieures » n'est certes pas une invention tibétaine. Sa réalité est enseignée par l'orthodoxie du Bouddhisme primitif.

De nos jours, peu de Rñiṅ-ma-pa sont moines. Ils sont *rnal-ḥbyor-pa* (*yogi*). Il serait bon de rectifier ici une autre erreur lourde de conséquences, commise par la plupart des informateurs occidentaux. Un moine, *dge-tshül* (*śramaṇera*) ou *dge-sloṅ* (*bhikṣu*), ne peut se marier ou avoir commercé avec une femme, même avec une *mudrā*, sans perdre son ordination (*pham-pa*), à quelque secte qu'il appartienne. Dire que les « moines » de la « Secte rouge » ont l'autorisation de se marier est un *non-sens*. L'interprétation correcte est que peu d'adeptes des sectes *Rñiṅ-ma-pa*, *Sa-skya-pa et Bkab-rgyud-pa*

(1) *Cf. infra*, p. 783 *sqq.*

(2) L'institution n'est pas mauvaise en soi, puisque le sujet choisi bénéficie *ipso facto* d'une formation monastique de premier ordre dès sa plus tendre enfance.

(3) Le point de départ de cette institution fut l'évidence mystérieuse de la réincarnation du Second Abbé de la secte des Karma-pa : Ran-byun-rdo-rje.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sont moines. Une simple tolérance dans les districts éloignés — et particulièrement au Sikhim et dans le district de Darjeeling — leur permet de porter indûment la robe monastique. La confusion vient de ce qu'une autre tolérance permet aux moines proprement dits de modifier, dans la vie courante, le vêtement monastique prescrit par le *Vinaya*. Il est impossible de distinguer de l'extérieur moines et non-moines. Il faut introduire la même distinction dans l'usage des boissons alcooliques, et dans la possession des biens immobiliers à titre personnel. La confusion s'est accrue du fait que les interprétations concernant les Rñiṅ-ma-pa et les autres sectes nous sont souvent venues du Sikhim, du Bhutan ou du Nepāl. Or, dans un pays comme le Sikhim, par exemple, qui n'a pas un seul moine ordonné, pour qui le *Vinaya* est lettre morte et inconnue, où même la transmission des initiations tantriques est des plus douteuses et illégitimes un *tāntrika* ou pseudo-*tāntrika*, revêtu d'un châle rouge, possédant terres, maisons, bétail et plusieurs femmes, ou bien se croit moine, ou s'il a quelques doutes sur la régularité de sa situation, se garde de les formuler à l'enquêteur (1).

Moine ou non, un adepte des sectes anciennes s'engage dans la voie du tantrisme non-réformé avec toutes ses variantes. Plus importants que les vœux monastiques *so-thar-gyi-sdom-pa*, sont les vœux du bodhisattva, *byaṅ-chub-sems-dpaḥ-sdom-pa*. Plus importants encore sont les vœux tantriques *dam-tshig*.

Le pouvoir le lire et de pratiquer les textes non-tantriques du Mahāyāna est donné au candidat par le *guru*. C'est ce qu'on appelle *Luṅ* (*āgama*) — à traduire par « pouvoir des Ecritures canoniques ». Le *guru* lit simplement le texte au disciple. Le pouvoir de lire et de pratiquer les textes tantriques est donné par l'initiation *dvaṅ-skur* (*abhiṣeka*). Le nombre en est très grand. Chaque *dvaṅ-skur* comporte un texte de pratique donné au candidat et un texte réservé à l'initiateur, qui ne peut être transmis au disciple que lorsque celui-ci, à son tour, est jugé apte par son *guru* à transmettre l'initiation. Avant toute initiation tantrique, le candidat doit accomplir les sept pratiques purificatrices suivantes :

1. *Skyabs-ḥgro*	formule du Refuge récitée 100.000 fois ;
2. *Sems-bskyed*	prise de résolution de la *bodhi* ;
3. *Phyag-ḥbum*	100.000 prosternations avec récitation de la formule 2 (purification des péchés du corps) ;
4. *Yig-rgya*	*mantra* de Vajrasattva récité 100.000 fois (purification des péchés de la pensée) ;

(1) On peut citer ici l'appréciation du Grand Lama du plus célèbre *gompa* Rnin-ma-pa du Tibet, Smin-gdol-glin, à propos du Sikhim : « *dge mdun med na chos yod pa ma yin no* » (« *Pas de Sangha, pas de Dharma* »).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

5. *Maṇḍala*	offrande symbolique du cosmos à l'illumination ;
6. *Bla-ma-rnal-ḥbyor*	*mantra* récité 100.000 fois ; acte de réintégration dans l'essence de la *bodhi* par la méditation sur l'identité Guru-Buddha-Prajñā ;
7. *Bla-ma-la-gsol-va-bdebs-te-dvaṅ-bshi-len-pa*	prière et méditation relatives à la lignée spirituelle à laquelle le candidat appartient par son *guru*.

Le Maître qui accepte de conférer l'initiation avant cette préparation commet une faute grave. Il est en droit de refuser l'initiation même après ces pratiques préliminaires, si le sujet ne lui paraît pas qualifié ou pas prêt. Le candidat qui reçoit l'initiation s'engage formellement au secret *gsaṅ-snags*. Communiquer l'enseignement secret reçu de la bouche du *guru* pendant la cérémonie d'initiation, communiquer le texte, communiquer le nom et le *mantra* reçus, constituent des fautes majeures contre les vœux tantriques et disqualifient disciple et *guru*.

Les disciples initiés conjointement ne sont pas liés par le secret. Ceci indique les limites des études tantriques. Toutefois, le tantrisme populaire n'est pas aussi strict. Les diverses cérémonies du Nouvel An, les rites propitiatoires en cas de maladie, ceux qui suivent le décès, ceux de la pleine lune, sont publics. Leur étude doit faire l'objet d'un travail particulier.

La plupart de ces cérémonies populaires n'ont pas lieu dans le monastère. Le temple d'un *gompa* n'est pas l'équivalent d'une église. Un laïc pieux demande à un lama (1), ou à un petit groupe de lamas, d'accomplir chez lui une performance rituelle donnée pour son bénéfice. Il les loge, les nourrit et les paie en conséquence. Les cérémonies durent entre trois et dix jours. La vie d'un lama de cette catégorie se passe dans la pratique de ce commerce lucratif. Une telle coutume constitue le plus grand détriment de la vie monastique. Toute vie privée, toute retraite, toute étude, toute méditation sont impossibles. L'appétit du gain se développe. Le moine devient le familier, au sens technique du terme, d'un groupe de laïcs, *byin-bdag*, qui l'utilisent à toutes fins, et surtout à des fins communalistes. Ce système est responsable en majeure partie des querelles intestines entre monastères, entre moines, et de la désertion des *gompa*. Au Sikhim, un *gompa* n'est plus qu'un groupe de maisons où s'abritent les lamas entre deux activités privées. Le temple est le plus souvent fermé et ne s'ouvre qu'aux pèlerins locaux. Si la fondation du monastère impose une cérémonie régulière quotidienne ou

(1) En ce cas l'usage du mot Lama marque une appellation respectueuse commune. Elle ne correspond pas au titre de Lama, que seuls portent les *Tulku*, les Abbés des monastères, les grands dignitaires du Talai Lama et quelques professeurs célèbres.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mensuelle, un membre du *gompa* en est chargé, laissant les autres vaquer à leur commerce rituel (1).

La vie itinérante s'accentue du fait que beaucoup de sujets ne sont pas inscrits dans un monastère. Ils passent d'un *guru* à un autre, au rythme des initiations tantriques variées. L'étude est nulle et nulle la prédication de la Doctrine. La prédication au Tibet est l'apanage des moines dge-lugs-pa, soit à l'occasion de cérémonies, soit sous les auspices d'un laïc éclairé qui se charge des frais d'une session d'explication d'un texte doctrinal. Les régions limitrophes, Sikhim, Bhutan, Ladak, sont de nos jours privées de tout enseignement direct. Religieux et laïcs assimilent de la doctrine ce qu'en expriment les textes rituels.

Les religieux qui conservent un attrait réel pour la méditation et l'ascèse pratiquent des périodes de retraite de trois mois, trois ans, neuf mois, neuf ans, appelées *mtshams*. La réclusion est plus ou moins sévère :

1°) simple isolement dans un ermitage avec un servant, et possibilité de recevoir des visites entre les temps de méditation ;

2°) mêmes conditions, mais avec silence complet ;

3°) clôture stricte dans une maison, avec jouissance de la lumière du jour et lecture entre les périodes de méditation ;

4°) clôtre dans une hutte rituelle (2), dans l'obscurité.

Ces retraites relèvent de l'initiation tantrique. Elles sont physiquement, très éprouvantes, car l'immobilité réduit progressivement l'appétit. La perte du sommeil s'ensuit. Très souvent, les périodes de méditation nocturne permettent seulement de s'assoupir, assis. Ces retraites semblent un élément important de développement spirituel. En fait, on trouve souvent chez ceux qui s'y livrent une grande pureté morale, des dons de clairvoyance et de connaissance de la pensée d'autrui.

Ces quelques aspects de la vie monastique au Tibet montrent l'extrême diversité des formes coexistantes et leurs sources différentes. Sectes et formes de vie ne sont pas exclusives. Il n'est pas rare de rencontrer un moine dge-lugs-pa adoptant, ses études achevées, le tantrisme rñiñ-ma-pa, ou le même moine vivant des seuls enseignements du *Lam-rim-chen-mo*, sans initiation tantrique. Tel professeur célèbre de Se-ra disparaît un jour. On le découvre, après plusieurs années, émule de Mi-la-ras-pa, dans une cave de l'Himālaya. Un *yogin* itinérant, à peu près illettré, à la suite d'un échec spirituel, se convertit à l'étude, reçoit l'ordination dge-lugs-pa et devient un commentateur fameux. Toutes les synthèses sont possibles et toutes les fins de conversions, depuis les raffinemens de la scolastique médiévale jusqu'à l'abandon absolu des savoirs mondains.

---

(1) Assez souvent doublé d'un commerce non-rituel ou d'une exploitation agricole.
(2) Cf. *Vie de Mi-la-ras-pa*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Dalaï-Lama

Ses fonctions, ses associés, ses renaissances

par

Marco Pallis

Depuis que les Occidentaux ont commencé à s'intéresser au Tibet et à ses institutions, c'est-à-dire depuis le début du siècle, le personnage du Dalaï-Lama continue à exciter la curiosité générale, ainsi que la manière, pour nous bien étrange, dont il est choisi ; cette curiosité s'étend d'ailleurs également à l'existence, un peu partout à travers le monde tibétain, de ces personnages révérés que les voyageurs baptisent, à tort d'ailleurs, du titre de « Buddha vivant », parmi lesquels le Dalaï-Lama, ainsi que le Panchhen Lama (souvent appelé par erreur « Tashi Lama ») ne constituent que deux exemples. Cependant, le fait que le Dalaï-Lama soit aussi le chef temporel du Tibet — ou l'a été jusqu'au moment de l'invasion communiste chinoise — a concentré l'intérêt sur sa personne (1), puisqu'il n'y a qu'au Tibet que l'on choisit le souverain d'un pays par la méthode de la « réincarnation » — et c'est à dessein que nous employons à ce propos ce terme qui, comme nous le verrons plus tard, est assez vague et ne correspond que très inexactement aux faits qu'il sert à désigner. Mais tout d'abord, essayons de définir la position du Dalaï-Lama tel qu'il apparaît aux yeux de ses propres sujets.

Il est important de comprendre, dès le début, que l'aspect de ses fonctions qui retient le plus l'intérêt des Européens — je veux parler de l'aspect politique — malgré son importance relative, doit être considéré comme un à-côté. On pourrait presque dire que la même réserve, bien que d'une façon moins absolue, s'applique à sa situation ecclésiastique de membre éminent du clergé bouddhique, puisque dans ce domaine, aussi

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bien au Tibet que dans d'autres pays bouddhiques, le Dalaï-Lama a de nombreux collègues de rang plus ou moins équivalent. Si l'on a quelquefois comparé le Dalaï-Lama au pape, et au Vatican sa grande résidence de la Colline Potala dominant la cité de Lhasa, c'est une comparaison bien arbitraire, puisque ses fonctions ne sont pas spécifiquement liées à la définition du dogme, comme dans le cas du Souverain Pontife. Il peut évidemment arriver que le Dalaï-Lama possède des connaissances étendues dans le domaine de l'esprit, et soit par conséquent qualifié pour se prononcer sur des questions doctrinales avec certitude, mais une telle circonstance, quand elle existe, ne doit pas être attribuée à une capacité inhérente à sa charge, comme certains seraient tentés de le supposer, mais à une qualification acquise, fruit d'un effort personnel dans le domaine dont il s'agit.

En fait, les fonctions essentielles du Dalaï-Lama ne résident ni dans l'exercice du pouvoir temporel, ni même de l'autorité spirituelle, bien que l'un comme l'autre soient de son ressort à un degré éminent ; elles résident avant tout dans le fait qu'il est le représentant sur terre d'un principe céleste, dont *Karuṇā* — la Compassion, ou Merci —, est le principal attribut : ce principe, sous son aspect personnel, est connu sous le nom de Bodhisattva (2) Chenrezig, « Celui qui est doué d'une vision pénétrante », plus familier en Occident sous sa désignation sanskrite de Avalokiteśvara, dont le nom de Chenrezig est une traduction assez libre. Le chinois Kouan-yin, le japonais Kwannon et le viêtnamien Kouan-am révèlent un aspect correspondant de la tradition extrême-orientale.

Il faut noter d'autre part que dans ce contexte, Chenrezig, en tant que Bodhisattva, est considéré au niveau céleste comme étant issu de l'œil d'Öpagmed (sk. Amitābha, jap. Amida, chin. et viêt. Adida), dont il est aussi le disciple (Amitābha est le Buddha qui préside sur le quartier occidental et symbolise l'aspect divin de la « Lumière Illimitée »). La tradition veut que ce Buddha projette son influence sur l'humanité par l'intermédiaire du Panchhen Lama auquel il a déjà été fait allusion ; si bien que certains sont tentés de dire que, de même qu'un maître est toujours considéré comme d'un rang supérieur à celui de ses disciples, de même le Panchhen Lama, en tant que représentant du Buddha Öpagmed, devrait, logiquement, occuper un rang supérieur à celui du Dalaï-Lama, qui ne représente que Chenrezig. Cependant, cet argument est quelque peu simplifié et ne tient pas suffisamment compte des réalités de la scène tibétaine, où Chenrezig représente en fait la force agissante de Öpagmed telle qu'elle peut s'exercer dans le monde ; c'est pourquoi, en relation avec l'humanité et ses besoins, il représente le point de contact avec la source lumineuse qui, pour nous, se manifeste ici-bas sous l'aspect de la Divine Merci. Et, qui plus est, Chenrezig est le protecteur attitré du Tibet et de la tradition bouddhique et, à ce point de vue, sa fonction a été révélée sous une forme plus «spécifique» que celle du Buddha de Lumière, quoiqu'à l'origine, celui-ci constitue bien la source primordiale de la puissance miséricordieuse de Chenrezig. En fait, les fonctions des deux grands Lamas sont liées l'une à l'autre exactement comme le sont celles de leurs prototypes célestes — celle du Panchhen Lama étant relativement « statique », tandis que celle du Dalaï-Lama est plus « dyna-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mique» —, complémentaire qui reflète aussi les caractéristiques distinctives de Buddha et de Bodhisattva respectivement.

Nous venons de faire allusion au fait que Chenrezig est le Protecteur de la tradition tibétaine et des contrées où elle prévaut : on peut en dire autant de la fonction primordiale et essentielle du Dalaï-Lama ; sa présence au cœur du monde tibétain est une garantie de protection divine, ce qui explique le titre de « Précieux Protecteur » sous lequel il est généralement connu. Par son intermédiaire se répand un courant ininterrompu d'influence spirituelle, dont l'« arome » caractéristique est celui de la compassion ; c'est pourquoi l'on peut dire que les fonctions du Dalaï-Lama, par rapport au monde en général, et au Tibet en particulier, ne concernent pas tant le gouvernement, ni la doctrine, mais constituent plutôt une « activité de présence », qui joue indépendamment de ce qu'il peut choisir de faire ou de ne pas faire à titre individuel.

S'il risque de sembler surprenant à certains qu'une influence spirituelle puisse ainsi se transmettre par une succession de représentants humains, il suffit de répondre que cela n'est pas plus impossible, ni plus invraisemblable, que de voir ce genre de transmission associé à un lieu, comme dans le cas de la Grotte de Lourdes, par exemple, ou d'une relique miraculeuse : en effet, si l'on y réfléchit, rien ne peut empêcher un pouvoir dérivé d'une réalité d'ordre supérieur de pénétrer une substance relevant d'une réalité soumise à des conditions dont l'ordre supérieur est lui-même exempt — et, dans ce contexte, les termes « inférieur » et « supérieur » n'ont pas d'autre sens. A ce propos, une mise au point concernant le principe métaphysique dont il est ici question permettrait de supprimer une pierre d'achoppement sur laquelle buttent souvent ceux qui, de nos jours, hésitent à accepter les miracles et les événements surnaturels ; en effet, du même principe, il découle qu'un événement qui, sur un plan de la réalité — celui de notre monde par exemple — non seulement paraît miraculeux, mais l'est en effet, demeure cependant parfaitement normal sur un autre plan d'existence, plan qui est affranchi de nos limitations en partie ou en totalité ; de sorte que l'on peut considérer cet événement, sans qu'il y ait pour cela la moindre contradiction, en même temps comme un miracle et comme un fait normal. Par exemple, le patient de Lourdes qui se trouve délivré de son mal voit, dans sa guérison, un fait miraculeux qui n'est pas simple façon de parler, mais réalité concrète, et nous, humains comme lui, nous adoptons avec raison la même attitude ; mais le pouvoir qui effectue la guérison — la Sainte Vierge en l'occurrence — ne saurait considérer l'efficacité de son influence que comme la conséquence normale de son éminence spirituelle, ou, comme diraient les Tibétains, de la « puissance agissante » qui va de pair avec la connaissance inséparable d'un si haut degré de spiritualité.

*
* *

Après cette brève incursion dans un champ plus vaste, il est possible d'illustrer de façon plus approfondie le rôle du Dalaï-Lama, en le comparant, dans un sens positif cette fois, avec celui du pape. La succession des pontifes romains et celle des Dalaï-Lamas ont en commun les caractères suivants : toutes deux sont dotées d'une influence spirituelle spéci-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fique, respectivement instructrice et protectrice ; d'autre part, il s'agit dans les deux cas d'une fonction qui demeure indépendante du caractère particulier de celui qui l'exerce provisoirement (3) ; en effet, la compétence de ce dernier ne peut être mise en question que si, pour une raison ou une autre, on a lieu de supposer que les conditions régissant traditionnellement son élection ont été transgressées sur un point d'importance capitale (4) ; le même critère serait valable pour une ordination sacerdotale par exemple, ou pour tout autre cas semblable. En même temps, il n'est pas inutile de faire remarquer qu'une influence qui s'exerce à un moment donné, dans un lieu donné, peut et même doit finalement être retirée dans la source dont elle émane, ce qui se produit au moment où le cycle de ses manifestations providentielles se trouve achevé. Les Tibétains, quant à eux, sont bien instruits de cette possibilité, et s'attendent d'une façon générale à ce que la dynastie des Dalaï-Lamas prenne fin un jour ou l'autre : quelques-uns disent que le dix-huitième membre de la lignée sera aussi le dernier (l'actuel Dalaï-Lama en étant le quatorzième), mais je ne saurais dire sur quelle base traditionnelle repose cette croyance.

Tout ceci s'applique aussi bien à tous les autres *Lama Tulku* (5) (pour leur donner leur titre correct) : chacun d'eux représente un maillon d'une chaîne d'influence spirituelle rattachée à un centre déterminé, telle une fondation monastique où les occupants successsifs du siège abbatial constituent tour à tour le « support », traditionnellement reconnu, par l'intermédiaire duquel un pouvoir donné, dérivant d'un personnage saint ou angélique, se manifeste de façon continue ; dans les deux cas, les méthodes de sélection sont analogues, bien qu'elles diffèrent dans le détail : à la mort du détenteur de la charge, on se met en quête de l'enfant sur lequel est passée l'influence en question (6) —, ainsi que doivent le prouver certains signes renforcés par certaines vérifications —, ou, plus simplement, qui voit renaître en lui l'esprit de son prédécesseur : mais le terme « renaître », même employé avec précaution, donne lieu à tant de malentendus qu'il serait opportun de définir avec plus de précision ses implications, tant légitimes qu'abusives.

En langage courant, et dans tous les pays, le mot « renaître » suggère le fait d'une constante individuelle passant après la mort dans un corps nouveau, comme quelqu'un qui enlève une robe pour en revêtir une autre. D'où la question fréquente : « Qu'étais-je dans une vie antérieure ? », ou : « Que deviendrai-je à ma prochaine naissance ? », et ainsi de suite. Une telle question est-elle raisonnable, ou prouve-t-elle simplement la sottise humaine ? Cela dépend en grande partie de la valeur accordée au mot « je » : tous, nous prenons notre « je » comme allant de soi. Peu d'entre nous s'arrêtent sur le fait que dans la question : « Qui ou que suis-je ? » se trouve la clé de la sagesse, et qu'en l'absence d'une réponse correcte, nous demeurons forcément le jouet de notre ignorance.

Les grandes traditions, qui sont comme les dialectes d'une commune langue spirituelle, ont chacune formulé leur réponse, et ont indiqué les moyens de vérifier cette réponse. Il est cependant douteux qu'aucune d'entre elles ait attaqué avec autant de vigueur que le Bouddhisme l'erreur qui consiste à confondre le véritable *soi* avec les accidents du devenir, si bien que l'on en est venu à considérer la doctrine de *l'anātma*,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LII. — Sa Sainteté le Dalaï Lama.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TIBET

a) le Potala, siège du Dalaï Lama.
Au 1er plan Mme A. David-Neel, la figure enduite de laque noire à la manière des femmes indigènes, entre le lama Yongden et une petite fille tibétaine.

b) Gangtok. Gompa royal.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

— le « non-soi » —, comme l'un des aspects caractéristiques et fondamentaux de la doctrine bouddhique.

En fait, le Bouddhisme refuse de reconnaître la nature de *soi* dans aucun de ses facteurs qui aident l'être à prendre conscience de son existence individuelle, et l'ensemble de sa « technique spirituelle » est expressément conçu dans le dessein de détruire toute assurance concernant ce genre d'évidence. Du point de vue bouddhique, toute tendance à s'identifier à une âme, qui est censée passer sans altération d'existence à existence, est aussi trompeuse, dans son genre, que la tendance parallèle qui consiste à s'identifier (et à identifier les autres) avec le corps, — ce que font d'ailleurs presque toujours la plupart des gens, et cela en dépit du fait connu de tous que le corps est voué à la vieillesse, à la mort, et finalement à la décomposition ; mais dans ce domaine, la conscience que nous semblons avoir d'un *ego* est encline à écarter toute évidence importune. Le Bouddhisme suit la même ligne de raisonnement vis-à-vis de tous les facteurs constitutifs qui participent à l'édification de la personnalité empirique, car, à ses yeux, tous ces éléments ne représentent que des parts égales du « rêve cosmique », dont il faut d'abord complètement se réveiller (7) avant de pouvoir seulement commencer à parler du vrai *soi*. Pour le Bouddhisme, ce composé personnel, étant né du jeu combiné de causes antérieures, doit nécessairement, quand les temps seront révolus, être redécomposé une fois que le groupe particulier de possibilités qu'il représentait sera arrivé « à maturité », et aura de la sorte achevé son cycle dans la sphère de l'existence relative. Le sens d'un « moi » fixe opposable à « autrui », qui est le facteur sur lequel repose principalement l'illusion existentielle, n'est qu'un des aspects de la progression du devenir, un ensemble d'effets destinés à leur tour à fournir des causes pour des modifications ultérieures dans la ronde jamais finie de l'existence, *saṃsāra*, « flux et reflux du monde ».

Voilà qui prouve que les vues populaires sur la « réincarnation » résultent de ce que l'on considère la doctrine authentique de la Transmigration avec l'œil dualiste des désirs humains, et non avec l'œil unique de l'Intellect (qui ne doit pas être confondu avec l'organe ordinaire de la pensée, qui, en général, de nos jours, usurpe son titre) (8) : critique tout particulièrement valable à propos de cette sorte de « réincarnationnisme » (comme on pourrait avec juste titre l'appeler) qui semble s'attendre à une série ininterrompue de renaissances sous forme humaine, et prétend ignorer le fait évident que l'univers offre une multitude d'autres possibilités parmi lesquelles les chances d'une naissance humaine sont extrêmement rares. Le Buddha lui-même a mis l'accent sur le caractère exceptionnel des opportunités offertes par une naissance dans le monde des hommes, et par suite sur la folie qu'il y a à les gaspiller en poursuites profanes. Assurément, à défaut de l'Eveil Parfait, il y aura renaissance ; mais, que celle-ci se produise sous forme humaine ou autre, il n'est pas pour autant question qu'une identité individuelle puisse combler le vide qui existe de naissance à naissance, la relation de l'une à l'autre étant plutôt comparable à un feu qui sert à en allumer un autre : le nouveau n'est pas l'ancien feu, il n'en diffère pas non plus complètement, la réalité se trouvant, là comme ailleurs, dans un équilibre entre deux propositions apparemment contradictoires, en un point qu'on ne peut assimiler ni à la catégorie positive, ni à la catégorie négative. C'est la doctrine du

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mādhyamika (« Voie Moyenne »), caractéristique du Bouddhisme, appliquée au cas en question.

Si la doctrine du non-*ego* embrasse tous les modes d'existence, elle ne fait pas d'exception dans le cas de ces êtres particulièrement favorisés dont c'est la vocation d'offrir leur personne comme véhicule d'une influence spirituelle, ainsi que nous l'avons vu à propos du Dalaï-Lama et des autres *Lama-Tulku*. En tant qu'individus, les membres d'une lignée de *Tulku* doivent être regardés comme entièrement distincts les uns des autres, et sont évidemment de la sorte sujets aux vicissitudes ordinaires de l'existence humaine : c'est de l'influence qui a utilisé leurs personnes qu'il est juste de dire qu'elle a successivement pris naissance le long de leur lignée, tout comme eux-mêmes, à titre personnel, renaissent de la graine, arrivée à maturité, qui était contenue dans le fruit de causes antérieures.

Une fois que la réapparition d'un *Tulku* s'est ainsi produite, il est tout à fait normal, pour ce Lama, de parler à la première personne au nom de l'influence qu'il représente, tout en prenant une attitude d'effacement vis-à-vis de sa propre individualité qui, pour l'instant, sert de support à cette influence ; même s'il fait allusion à des événements qui ont eu lieu dans un lointain passé, une telle attitude de sa part est parfaitement logique (9). Ceci est également en accord avec la mentalité générale du Tibétain qui, à l'opposé de l'Européen, plus individualiste, a toujours tendance à mettre l'accent sur le côté fonctionnel d'une personne plutôt que sur son côté privé, et il est remarquable de voir combien volontiers les gens les plus simples, en métaphysiciens instinctifs qu'ils sont, ont l'habitude d'improviser des titres fonctionnels convenant à toutes sortes de cas en supprimant l'emploi d'épithètes personnelles. Sur ce plan, le jugement des gens du peuple est parfois d'une finesse inattendue, et même les prétendues superstitions populaires (10) ne sont pas toujours aussi sottes qu'elles le paraissent à un esprit sophistiqué : il ne faut cependant pas tomber d'un extrême dans l'autre en essayant de fonder une nouvelle doctrine basée sur des interprétations populaires, comme le font certaines croyances réincarnationnistes assez fréquentes, sans parler de la déification, ou peu s'en faut, de l'opinion populaire, qui est un trait commun aussi bien aux systèmes « démocratiques » qu'aux systèmes totalitaires de notre époque.

*

* *

Nous avons jusqu'à présent concentré notre attention sur les aspects essentiels de notre sujet : il en est cependant un ou deux autres, accessoires, qui méritent d'être mentionnés ; expliquons tout d'abord l'emploi du terme « lama » qui, bien que familier, est souvent dans la pratique employé dans un sens ambigu, et a donc besoin d'être rectifié. Le sens premier de la racine *bla*, qui donne l'orthographe correcte, implique une idée de supériorité, et rien d'autre. En tibétain, le titre de *lama* ne s'applique pas indifféremment, comme nous avons tendance à le croire, à tous les membres de l'ordre monastique, mais seulement lorsqu'il s'agit : 1° d'un *Lama Tulku*, ainsi que nous l'avons vu plus haut ; 2° d'un saint notoire, et en particulier du chef d'une lignée initiatique ; 3° de son *guru* personnel,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

que l'on considère comme son propre Lama et dont on est le disciple. Il faut considérer tous les autres emplois du terme comme plus ou moins impropres.

Nous avons plusieurs fois fait allusion aux épreuves auxquelles sont soumis les enfants que l'on croit être des *Tulku*, destinées à confirmer ou à rejeter ces présomptions. Il est naturel de se demander si ces épreuves se déroulent toujours dans des conditions honnêtes ou si, au contraire, les parties intéressées n'exercent pas de pressions indues. Il est évidemment impossible de répondre catégoriquement à cette question, tant en raison du nombre de cas qui se présentent qu'en celle de la longue période de temps dont il s'agit ; toutefois, il semble que jusqu'à ces derniers temps, une élection « simoniacale » au grade de *Lama Tulku* ait été pour le moins très improbable, tout le poids de la tradition étant là pour imposer l'observance des conditions voulues, et, point encore plus important, l'état d'esprit des Tibétains étant tel que les conséquences tant temporelles que posthumes d'une tentative aussi sacrilège, leur auraient paru trop effrayantes pour qu'aucun d'entre eux ose se risquer à les encourir.

Depuis quelques années cependant, il faut admettre l'existence de certaines circonstances suspectes dans ce domaine, et il paraît certain que les autorités spirituelles, dont c'est le devoir de veiller sur toutes les questions de régularité traditionnelle, ont parfois semblé s'en tenir, devant les abus possibles, à une attitude plus passive que cela n'aurait été le cas précédemment. Ce relâchement de vigilance doit être considéré comme un signe de danger, en particulier à un moment où la pression des influences profanes est une cause de scandale sans cesse croissante de par le monde. On dit, par exemple, que le nombre des *Tulku* ostensiblement découverts dans des familles aisées, est en nette augmentation — chose qui, autrefois, pouvait arriver, mais rarement ; la raison en est évidemment un désir, plus ou moins déclaré, dans l'esprit des membres des lamaseries en question, d'acquérir pour leur communauté un peu de la richesse d'une grande famille en élisant un de ses enfants comme abbé. Ces cas sont encore peu nombreux, mais ils constituent cependant une raison d'inquiétude. Enfin, il est juste de se demander si les titres des *Tulku* à leurs fonctions — ou ce que l'on admet généralement comme leurs titres — sont tous également valables, car, dans certains cas du moins, il est douteux que l'on ait pris toutes les précautions nécessaires pour vérifier l'authenticité de leurs revendications à cette position d'éminence spirituelle. Une fois encore, seule l'autorité traditionnelle est compétente pour investiguer sur ce point — lequel ne peut évidemment pas se régler sur-le-champ, sur de simples soupçons ou sous la pression d'opinions peu qualifiées.

Un dernier point mérite d'être éclairci, car il peut se présenter à l'esprit de certains lecteurs : pourquoi le phénomène des *Lama Tulku* se limite-t-il au monde tibétain, et ne le rencontre-t-on pas aussi bien dans d'autres parties du monde bouddhique ? Plusieurs réponses peuvent être données, dont certaines en partie conjecturales, car aucune n'est absolument sûre : en fait, il s'agit de « situer » l'ensemble du problème avec précision, et de laisser à l'intelligence le soin de tirer les conclusions qui s'imposent, plutôt que de tenter d'échafauder une solution idéale qui semblerait ne rien laisser à désirer ; une réponse toute prête en effet, si

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

elle réussit à satisfaire l'esprit de façon provisoire, risque toujours de soulever de nouveaux doutes après un certain temps.

Tout d'abord, il convient de rappeler cette vérité que l'Esprit souffle où il veut, « en se jouant », comme disent les Hindous, et aussi que toute manifestation spirituelle est unique en son genre et, en prenant forme, doit nécessairement se « localiser » jusqu'à un certain point, comme par exemple dans le cas déjà signalé de la cité de Lourdes. On pourrait tout aussi bien se demander pourquoi la Sainte Vierge a choisi cette ville et non pas Perpignan pour manifester son pouvoir guérisseur ; mais une telle question est vraiment sans objet, car après tout, qu'est-ce qui aurait bien pu l'en empêcher ? D'autre part, toute manifestation en ce monde reflète symboliquement le caractère unique de l'Acte Créateur dont elle provient, et, par suite, l'impossibilité de reproduire en double exemplaire l'être ou l'événement le plus insignifiant. Dans une analyse finale, si certains phénomènes qui suscitent notre émerveillement sont imbus, de façon vraiment transparente, d'un caractère sacré, il en va de même de tous les autres phénomènes, dont chacun révèle à sa manière — pour celui qui a des yeux pour voir — l'image de son prototype ; et réciproquement pour un profane, ces mêmes phénomènes demeureront grossièrement opaques, allant de pair avec un cœur endurci pour lequel le Ciel lui-même ne pourrait que revêtir les couleurs de l'Enfer ; à l'origine de ces deux aspects qui s'opposent se trouve une réalité unique, qui s'extériorise en fonction de l'attitude de l'observateur — vérité que le Bouddhisme met particulièrement en relief.

En dehors de ces considérations générales, des raisons peuvent expliquer la présence exclusive du phénomène des *Tulku* au Tibet et dans les pays qui lui sont religieusement rattachés : l'une tient à l'extrême vigueur, dans ces régions, de l'esprit traditionnel qui joue le rôle de catalyseur pour des grâces spéciales. La seconde en est le corollaire : car il est possible que ce phénomène se produise parfois dans d'autres lieux, mais en l'absence de critières traditionnels permettant de le reconnaître, il passe inaperçu. A ces deux raisons on peut en ajouter une troisième : si, parmi d'autres civilisations traditionnelles qui demeurent encore intactes — et nous ne parlons pas du monde moderne profane — se produisent des phénomènes différents, mais de signification analogue, leur existence contribue sans doute à exclure cette forme particulière de spiritualité qui risquerait de faire double emploi. La vérité doit probablement se trouver entre ces trois explications.

Il n'est pas non plus inutile de mentionner un ou deux cas que l'histoire nous fournit et qui, s'ils ne sont pas identiques à celui des *Tulku* tibétains, lui sont du moins comparables de façon fort intéressante. L'un a trait à la succession des chats sacrés qui, dans l'Egypte ancienne, étaient les supports d'une influence que personnifiait la déesse Pasht : on reconnaissait ainsi ces animaux consacrés à la présence de signes spéciaux et, quand l'un d'eux mourait, on recherchait son successeur d'une façon tout à fait analogue à la coutume tibétaine.

Encore plus extraordinaire est l'identification, par l'Ordre islamique des derviches begtashi, de l'un de leurs propres saints avec le saint chrétien Spiridon, qui vécut plusieurs siècles auparavant puisqu'il fut l'un des Pères du Concile de Nicée, où il conquit la célébrité en réduisant au silence l'hérésiarque Arius. Le corps de ce saint repose main-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tenant dans une chapelle de l'Ile de Corfou et ses reliques se sont, dans une large mesure, enrichies de dons musulmans aussi bien que chrétiens, grâce à cette identification traditionnelle. Si nous voyons là de quoi nous surprendre, il n'en serait pas de même pour un Tibétain qui expliquerait aisément le cas par l'existence de deux *Tulku* dotés d'une seule et même influence.

*

* *

Au cours de cet examen d'ensemble d'un sujet complexe, nous avons fait à plusieurs reprises allusion au fait que la fonction essentielle aussi bien du Dalaï-Lama que des autres *Lama Tulku* est une « activité de présence », et non pas une activité visant à un but déterminé, même si une telle tâche s'y ajoute parfois pour des raisons accessoires. C'est pourquoi la *présence personnelle* du Lama est de la plus haute importance, et rien ne peut autant affecter l'exécution de ses fonctions que des déplacements de trop longue durée ou à une trop grande distance du centre auquel il appartient.

Au moment où la crise provoquée par l'ultimatum chinois atteignit son point culminant, je me trouvais à Kalimpong, petite ville située du côté indien de la frontière. Quelle ne fut pas l'excitation de tous les habitants en apprenant que le Dalaï-Lama et son gouvernement venaient de quitter Lhasa avec l'intention, pensait-on, de se réfugier en Inde. On disait même, dans certains cercles, qu'ils finiraient par traverser la mer pour s'installer dans un pays encore plus lointain, d'où la voix de la résistance nationale pourrait se faire entendre. A Kalimpong même, on avait déjà préparé une maison pour la réception du Souverain sacré, et quand il atteignit enfin la vallée de Chumbi, à proximité de la frontière, le pas définitif ne semblait plus être qu'une question d'heures. Ce fut alors que lui — ou ses conseillers, car il était encore très jeune — commencèrent à hésiter ; ils demeurèrent pendant plusieurs semaines là où ils se trouvaient, tandis que, de leur côté, les Chinois arrêtaient leur avance. On en vint aux négociations qui se terminèrent, comme l'on sait, par une capitulation laissant au Tibet une apparence d'autonomie, mais l'incorporant bel et bien au nouvel empire de la Chine marxiste. Les étrangers, amis du Tibet, qui avaient en toute sincérité recommandé l'évasion du Dalaï-Lama et son installation dans l'exil, furent déçus, mais personnellement j'estime que sa décision de demeurer, quoiqu'il ait pu lui en coûter, fut bonne, en raison de la nature de son ministère spirituel. Interrompre ce ministère à une époque où il devenait plus que jamais nécessaire, et cela pour des raisons purement politiques, quelques impératives qu'elles fussent, aurait plus que tout, dans ces circonstances, risqué de saper les loyautés traditionnelles. Ce fut en tout cas l'opinion qu'exprimèrent les Tibétains avec qui je m'entretins de cette question — et je ne manquai pas une occasion de le faire. Moines ou laïcs, personnages officiels ou simples citoyens, riches ou pauvres, tous furent d'accord sur ce point : l'absence du Tibet du Dalaï-Lama aurait été une véritable catastrophe, qui aurait eu d'incalculables répercussions dans tous les domaines. Je crois que jamais l'on ne vit pareille unanimité chez un peuple, ni plus claire compréhension des événements en face d'un aussi tragique dilemme. On peut, à juste titre cette fois, invoquer

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

l'ancien adage « *vox populi, vox Dei* », puisque ce fut sans doute aucun l'intérêt spirituel qui l'emporta sur toute autre considération.

La doctrine traditionnelle elle-même allait, d'ailleurs, dans le sens d'une telle décision. En effet, l'un des noms sous lesquels on désigne le Bodhisattva Chenrezig est celui de « Seigneur miséricordieux semblable au Berger ». Or il est dit à ce sujet que le Berger refuse de pénétrer dans la bergerie tant qu'il n'y a pas rentré, sain et sauf, jusqu'au dernier de ses moutons : les moutons représentent toutes les créatures — et « *jusqu'au dernier brin d'herbe* » — en proie à la souffrance, qui peuplent l'univers, et la barrière est celle de l'Eveil qui conduit à la bergerie du *Nirvāṇa*. Ce symbolisme rédempteur — qui rappelle celui du Bon Pasteur de l'Evangile —, exprime le véritable esprit du Mahāyāna : si donc le Dalaï-Lama, sur son plan spirituel, a choisi de modeler sa conduite sur celle de son prototype, qui pourrait le lui reprocher ? Le bon pasteur n'abandonne jamais son troupeau, surtout pas quand les loups s'en approchent.

Cette histoire a une suite. Quelques temps après les événements que je viens de relater, on pouvait lire dans les journaux que les Chinois faisaient pression sur le Dalaï-Lama, qui avait, alors, atteint sa majorité, pour qu'il se rende à Pékin en vue d'un séjour d'une durée indéfinie : ceci au grand désarroi de tout son peuple qui protestait avec véhémence contre ce départ. A l'époque, et presque au moment même où il allait entreprendre son voyage forcé, une terrible inondation, causée par l'effondrement des digues d'un lac qui avait envahi le lit d'une rivière voisine, s'étendit sur toute la partie méridionale du Tibet, entraînant la mort et la destruction tout au long de ses rives : ce fait fut assez extraordinaire pour amener certains à se demander s'il ne s'agissait pas là d'un avertissement du Ciel, provoqué par une longue série de profanations, dont la dernière n'était que l'exemple le plus récent. Dans tout cas de ce genre, il n'est pas possible d'écarter une telle explication, les deux choses — événement naturel et intervention surnaturelle — n'étant pas incompatibles dans le motif complexe que la causalité de l'Univers tresse continuellement autour de nous. Même un événement en fait très ordinaire présente deux facettes : l'une perceptible par les sens, l'autre intelligible dans un sens symbolique. Il convient donc d'avoir suffisamment de discernement pour lire au-delà des « faits » apparents et entre ces faits, afin d'interpréter concrètement les « signes des temps », en n'oubliant pas que le discernement lui-même est avant tout un don spirituel. Quoiqu'il en soit, peu de temps après, on annonça du Tibet que le Dalaï-Lama, après avoir passé à Pékin non pas des années, comme tout le monde le craignait, mais seulement quelques mois, avait pris le chemin du retour et allait retrouver son peuple fidèle.

Pendant un temps, la vie de Lhasa sembla reprendre son train habituel : brève accalmie précédant une nouvelle et terrible tempête qui, cette fois, secoue le Tibet d'une extrémité à l'autre de son territoire. Quant au Précieux Protecteur, il se trouve actuellement de nouveau loin de son pays, ayant été obligé, à la suite des événements, de prendre le chemin de l'exil volontaire dans l'Inde.

Si un point se dégage déjà de cette tragique histoire, c'est que le sort du Dalaï-Lama et les valeurs qui lui sont solidaires représentent un

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

intérêt dépassant de beaucoup le seul cadre de telle nation ou de telle tradition, et même le monde profane semble s'en apercevoir confusément : ce qui démontre, avant tout, que dans le cœur de l'homme, enfoui sous le poids accumulé de sa mondanité, réside toujours le véritable Esprit, épiant l'occasion d'un Eveil décisif.

---

(1) Tout récemment, cet intérêt s'est encore accru, après la publication du livre maintenant célèbre de H. Harrer : *Sept années au Tibet*. Le portrait que l'on y trouve du jeune Dalaï-Lama, avec qui l'auteur était devenu tout à fait intime, et à la personnalité duquel il rend hommage, aussi bien que les tragiques circonstances qui marquent la dernière partie de l'histoire, n'auront pas manqué de susciter une vive sympathie. L'objet principal de ce récit est la personnalité de l'homme lui-même, et il n'est jeté que relativement peu de lumière sur la nature sacrée de ses fonctions, qui, pour cet auteur, est une question presque dépourvue de sens.

(2) D'une façon générale, le mot *bodhisattva*, formé des deux racines *budh* et *sattva*, signifiant respectivement « Eveil » et « Etre », représente le degré pénultième dans la hiérarchie spirituelle. celui qui précède l'accession à la Connaissance Suprême d'un Buddha ; mais dans le Bouddhisme mahâyâniste, c'est le mot-clé qui aide à comprendre la tradition dans son ensemble et indique l'aboutissement de la vie spirituelle. En ce qui concerne le rôle que le Bodhisattva joue dans les idées et les pratiques des Tibétains, et en fait de tous les adhérents de la « Grande Voie », le lecteur fera bien de se reporter à un livre écrit par l'auteur du présent article (*Peaks and Lamas* ; Alfred Knopf, New York) dans lequel un chapitre entier, *The Presiding Idea*, est consacré à cet aspect central de la doctrine bouddhique — livre dont une traduction française a récemment paru aux Editions Albin Michel, qui constituera un arrière-plan également utile pour d'autres questions étudiées dans notre article.

(3) Entre une fonction sacrée et son support, humain ou autre, il ne saurait y avoir de commune mesure, mais seulement un rapport symbolique, puisqu'ils appartiennent à des ordres de réalité différents. Face à face avec le sacré, tout ce qui est humain ne peut être qu'inadéquat par définition, ceci étant tout aussi valable pour un saint que pour un pécheur — fait qui échappe souvent aux détaillants de critères moralistes : c'est leur inaptitude à saisir un principe métaphysique qui explique le manque de fondement des arguments soulevés par les promoteurs de la Réforme, par exemple, contre l'autorité papale, sous prétexte que les papes avaient souvent fait montre d'une conduite morale indigne de leur mission. Au Tibet, une telle confusion entre des faits d'ordres différents serait pratiquement impossible, comme le prouve le cas du sixième Dalaï-Lama, dont les mœurs relâchées furent certainement une cause de scandale, sans pour autant amener qui que ce fût à commettre l'erreur d'associer ses défauts personnels à l'influence dont il était passagèrement porteur.

(4) Un exemple approprié est celui de l'occupant actuel du trône du Panchhen Lama, dont la position a été, pour dire le moins, rendue douteuse par le fait d'irrégularités à l'époque de sa candidature ; les Chinois ayant tenté d'utiliser cette affaire à des fins politiques, le débat s'en trouva d'autant plus compliqué.

(5) La meilleure traduction du mot *tulku* (tib. : *sprul-sku*) serait peut-être « corps d'émanation », mais cette approximation ne rend pas pleinement les nombreuses et subtiles implications que contient la racine *sprul*. Dans certains contextes, elle peut signifier « manifestation miraculeuse », dans d'autres elle peut même correspondre à notre mot « fantôme ». De plus, il ne faut pas perdre de vue que, pour un esprit bouddhique, tout objet doté d'une apparence tant sublime que d'ordre inférieur aura toujours attaché à lui un certain caractère d'illusion et devra, dans toute analyse finale, être transcendé. Il est naturel, aux yeux des Tibétains, que les Personnages célestes, les Saints et les Lamas qui ont atteint un certain degré de connaissance, soient capables de manifester leur influence, si leur mission bienfaisante l'exige, en prenant, même à travers l'espace ou le temps, la forme d'un ou plusieurs *tulpa*, d'apparence aimable ou terrible. L'auteur du présent article s'est même une fois laissé dire, par un lama de la province orientale de Kham, qu'il voyait en lui le *tulpa* de l'homme qui avait fait justice au roi apostat Lang Dharma, ce dernier ayant vécu au IXe siècle. Cette opinion était fondée sur un des écrits de l'auteur, qui semblait corroborrer les indications que le lama avait reçues de son propre maître spirituel au sujet d'un étranger qui défendrait la foi à une époque de danger : ceci pour montrer jusqu'où peut s'étendre le concept des *tulpa*.

(6) Le livre déjà cité de H. Harrer contient une relation vécue de la découverte de l'actuel Dalaï-Lama, qui est à la fois extrêmement circonstanciée et profondément émouvante. Encore à titre d'exemple : l'auteur du présent article était en relations amicales avec le « Enché Kazi », personnalité sikhimoise qui avait pour fils le premier successeur du fondateur d'une nouvelle lignée de *Tulku*, lequel avait été un saint connu sous le nom de « Précieux Docteur » (les noms de lamas sont toujours l'indice d'une fonction, ils ne sont jamais individuels), mort dans une vallée proche de la frontière indienne en 1937. Cet ami lui raconta comment son fils avait été découvert et choisi. Son récit contenait des détails surprenants. Plus tard, l'auteur visita le jeune « Précieux Docteur » dans son monastère.

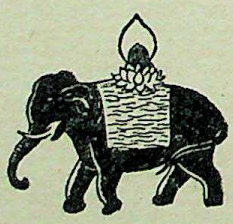
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(7) La racine du mot buddha, *budh*, signifie en effet : « éveiller » (*cf. sup.*, n. 2).

(8) Le troisième œil ou œil frontal (*ûrnâ*), que l'on voit sur les images du Buddha, représente cet organe de connaissance transcendante.

(9) C'est ainsi que le précédent Panchhen Lama, pour ne citer qu'un exemple, rencontrant un jour un représentant britannique, l'accueillit avec la remarque qu'il était d'autant plus heureux de le voir qu'il avait également souhaité la bienvenue à son prédécesseur, le Capitaine Bogle. Or, la rencontre à laquelle il faisait allusion avait eu lieu en 1774 ! Une illustration comparable, bien qu'évidemment très différente, se trouve dans la façon dont un enfant candidat au titre de lama doit « reconnaître » les objets rituels ayant appartenu au défunt lama, tels que son rosaire, sa clochette, etc... Ces derniers sont placés au milieu d'autres, exactement semblables, parmi lesquels l'enfant doit faire son choix. Ceci n'est pas l'aspect le moins extraordinaire de ces élections aux fonctions de *Tulku* — qui se trouve d'ailleurs illustré de la façon la plus remarquable dans le livre précité de H. Harrer : il s'agit du passage décrivant la découverte de l'actuel Dalaï-Lama. Au cours de toutes ces opérations, l'individualité de l'enfant est entièrement dominée par l'influence spirituelle du Lama disparu, non seulement symboliquement, mais dans la pleine réalité de chaque acte.

(10) Une superstition (mot dérivé du latin *superstitio :* « quelque chose qui reste après, résidu »), peut être le résultat soit d'une survivance, dans l'esprit des gens, d'un ou de plusieurs aspects accessoires d'une doctrine d'ensemble, laissant de côté l'essentiel, soit d'une simplification exagérée de cette même doctrine. Ce genre de déformation est inévitable dans toute civilisation traditionnelle, mais du moment que la doctrine intégrale est comprise au moins par quelques-uns, il ne s'agit que d'un moindre mal que l'on peut toujours combattre en mettant en lumière les points par lesquels ces aspects accessoires prennent leur place dans le tout. Ceci est le chemin de toute véritable réforme, comprise dans le sens d'une re-forme ; la raillerie qui provient de l'ignorance des véritables données d'un cas s'accompagne toujours d'intentions subversives. L'absence presque totale de superstitions dans le sens où nous l'entendons plus haut, dans une civilisation qui se donne le nom de « progressiste », ne saurait être une source de satisfaction au point de vue de l'esprit : d'autant que ces formes de supertitions, relativement inoffensives, ont été inévitablement remplacées, dans cette même civilisation, par d'autres d'un caractère bien plus dangereux, basées sur des prétentions « scientifiques », avec des conséquences, sur notre monde moderne, qui se passent de tout commentaire.



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Viêt-Nam

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Introduction du Bouddhisme au Viêt-Nam

par

Maurice DURAND,

Membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

L'introduction du Bouddhisme en Việt-Nam daterait des premiers siècles de l'ère chrétienne. On se fonde généralement sur deux textes pour fixer des repères historiques : le premier est un passage du *Wou-tche* 吳志 relatif à la vie de Che Sie 士燮 (Sĩ Nhiếp), gouverneur chinois de l'ancien Việt-Nam au IIIe siècle A.D. Le nord du Việt-Nam se désignait alors par l'appellation de Kiao-tcheou 交州 (Giao-châu). Dans ces Annales des Wou [222-277] il y est dit que lorsque ce gouverneur se déplaçait, il était accompagné d'une escorte imposante dans laquelle on notait la présence de gens Hou 胡人 (Hồ) qui « *marchaient à côté des roues, brûlant de l'encens ; ils étaient ordinairement au nombre de plusieurs dizaines...* » Or, selon Sylvain Lévi, les Chinois, à cette époque, appelaient Hou les gens originaires de l'Asie Centrale et de l'Inde. Probablement parmi eux se trouvaient des bouddhistes. Le second texte a été mis en vedette par Paul Pelliot dans un article du *T'oung-pao* (1918-1919) intitulé *Meou-tseu ou les doutes levés.* Meou-tseu 牟子, philosophe chinois de la fin du IIe siècle-début du IIIe siècle, devant les troubles qui bouleversaient son pays, s'était réfugié au Giao-châu et s'y livrait à des controverses philosophiques et religieuses. « *D'autre part, après la mort de Ling-ti* 靈帝 (189 A.D.) [...], *l'Empire était troublé ; seul le Kiao-tcheou était relativement cal-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

me ; les hommes remarquables des pays du Nord (c'est-à-dire de la Chine) *vinrent y habiter. Beaucoup s'y livraient au culte des dieux et des génies, pratiquant l'abstinence de céréales et recherchant l'immortalité* [...]. *Meou-tseu sans cesse leur proposait des objections tirées des Cinq Classiques* 五經 *; aucun taoiste et magicien n'osait lui tenir tête* [...]. *Il médita longuement en lui-même* [...]. *Là-dessus il tourna sa volonté vers la Loi de Bouddha.* »

*
* *

Deux voies semblent avoir été suivies par le Bouddhisme pour entrer au Việt-Nam : l'une par les mers du Sud, venant de l'Inde et des pays hindouisés, l'autre par la Chine. Il est probable que, comme les prêtres du Christianisme plus tard, les missionnaires du Bouddhisme sont venus en même temps que les marchands et les soldats. L'histoire des pays hindouisés est encore obscure pour cette période des premiers siècles de l'ère chrétienne. Il ne serait pas impossible que les Etats voisins de la frontière sud du Giao-châu, laquelle devait se situer dans la partie centrale du Centre Việt-Nam, aient joué un grand rôle dans l'introduction du Bouddhisme. N'oublions pas que l'empereur Aśoka avait poussé au maximum la propagande en faveur du Bouddhisme dans et au dehors de ses Etats. D'autre part, une troisième voie importante pour l'introduction du Bouddhisme au Việt-Nam aurait pu être celle qui passe par la Birmanie, le Yunnan et la vallée du Fleuve Rouge.

Quoi qu'il en soit, les ouvrages bouddhiques việtnamiens des XIIIe et XIVe siècles signalent aux IIe et IIIe siècles après J.-C., la présence de moines étrangers en Giao-châu. La lecture de leurs noms suffit pour constater combien les influences chinoises et hindoues devaient se rencontrer et fusionner à cette époque : Mārajīvaka 摩羅耆城, Seng Houei 僧會, Kalyāṇarūci 善友, Meou-tseu 牟子, sont les quatre premiers propagateurs du Bouddhisme au Việt-Nam. Mārajīvaka était hindou ; il vécut à la fin du IIe-début du IIIe siècle ; venu de l'Inde, il passa le Fou-nan (ancien Cambodge), le Tonkin, le Kouang-tong, pour se rendre à Lo-yang, la capitale de la Chine d'alors. Seng Houei était d'une famille originaire de la Sogdiane établie dans l'Inde depuis plusieurs générations ; il suivit ses parents qui vinrent au Tonkin s'établir comme commerçants. A la mort de ceux-ci, il entra en religion, traduisit des ouvrages du sanskrit en chinois et prêcha la foi bouddhique. Il mourut en Chine en 280. Kalyāṇarūci, dont on signale l'existence en 255-256, était probablement Indo-Scythe. Meou-tseu, comme nous venons de le voir, était Chinois du Sud ; il se retira au Tonkin vers 189.

Le Giao-châu, du point de vue bouddhique, paraît avoir été plus un lieu de transit qu'un lieu de destination et d'installation définitive, des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moines et pèlerins qui se rendaient de Chine en Inde ou inversement. Entre le IIIe et le Xe siècles, l'histoire relate les séjours de nombreux maîtres bouddhiques au Giao-châu.

Au cours de cette longue période, il semble que deux écoles se soient répandues dans le peuple : celle d'*āgama* et celle du *dhyāna*. Mais le *dhyāna* s'imposa et c'est au VIe siècle que Vinītaruci fonda au Việt-Nam la première secte de cette école. Il était originaire de l'Inde ; après avoir parcouru son pays et étudié la religion du Buddha, il arriva en 574 à Tch'ang-ngan 長安 en Chine. De là il se rendit dans le Sud de l'Empire, passa à Kouang-tcheou où il traduisit des textes religieux du sanskrit en chinois. En 580, il arriva au Tonkin et s'installa à la pagode Pháp-vân 法雲寺 qui correspond à la pagode actuelle Diên-ứng, village de Khương-tự, huyện de Xiêu-loại, province de Bắc-ninh. Il s'y livra à l'enseignement et à la traduction de textes bouddhiques. Pháp-vân devint ainsi un centre bouddhique important et la secte fondée par Vinītaruci s'étendit sur 19 générations de 28 religieux, durant une période qui va de 580 à 1216. Deux religieux célèbres de cette secte sont les bonzes Từ Đạo-hạnh 徐道行 et Nguyễn Minh-không 阮明空. Le premier (début du XIIe s.) était réputé pour ses pouvoirs magiques. Il est encore actuellement vénéré dans de nombreuses pagodes, particulièrement à la fameuse pagode Thiên-phúc, au mont Sài-sơn dans la province de Sơn-tây, vulgairement appelée Chùa Thầy. Le second fut un disciple de Từ Đạo-hạnh et il est connu dans le peuple par une légende dont Từ Đạo-hạnh est le personnage central.

La seconde secte bouddhique fut créée au Tonkin au IXe siècle par un moine chinois nommé Vô Ngôn-thông 無言通. En 820, il s'installa à la pagode Kiến-sơ, au village de Phù-đổng, huyện de Tiên-du, province de Bắc-ninh, et y instruisit des disciples. Il appartenait à l'école du *dhyāna* chinois et fut en Việt-Nam, le propagateur de la méthode de la contemplation murale. Sa secte compta 15 générations de 49 religieux et dura de 820 à 1221.

La troisième secte bouddhique eut pour maître un bonze chinois, Thảo Đường 草堂, qui vint du Champa au Tonkin vers 1069. Il était également tenant du *dhyāna* et avait eu pour maître un bonze dhyāniste chinois, en religion nommé Siue-teou 雪竇. Ce moine vécut sous les T'ang, dans la Chine méridionale, et mourut en 1052. Il nous a laissé sept ouvrages, tous reproduits dans le canon bouddhique chinois. Thảo Đường accompagna son maître et séjourna au Champa. Lors de la conquête de ce pays par Lý Thánh-tôn, il fut fait prisonnier et incorporé parmi les serviteurs du chef religieux de la cour d'Annam. Un jour, en l'absence de son maître, Thảo Đường prit le recueil de ses pensées, et se mit à le corriger. Son maître en fut émerveillé et rapporta le fait au roi, qui lui décerna le titre de « Maître du Royaume » 國師. Thảo Đường fonda une nouvelle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

secte qui porte son nom. Cette secte dura de 1060 à 1205, comprenant cinq générations de dix-huit religieux. Les bonzes les plus célèbres en furent Không-lô 空路 et Giác-hải 覺海, qui appartinrent également à la secte de Vô Ngôn-thông.

Toutes ces sectes anciennes se rattachaient dans le fond à l'école chinoise du *dhyāna* de Bodhidharma, dont la doctrine domine le Bouddhisme viêtnamien. Même les sectes postérieures présentent ce caractère. Ainsi, la secte de Trúc-lâm à Yên-tử, province de Quảng-yên, fondée par l'Empereur Trần Nhân-tôn au XIIIe siècle. Actuellement encore, les bonzes de la pagode Vĩnh-nghiêm à Bắc-giang, ceux de la pagode Bà-Đá, rue de la Cathédrale à Hà-nội, ceux de la pagode Phúc-trình à Ninh-bình, ceux de la pagode Tứ-trầm à Hà-đông, etc... sont des tenants de cette secte.

Au XVIe siècle, une nouvelle secte dhyāniste, dite de Tào-động, fut fondée au Tonkin par le bonze chinois Thủy-nguyệt 水月 et son disciple viêtnamien Tôn-điển. Leur enseignement est encore actuellement observé par les bonzes de la pagode Hoà-giai, rue du Charbon à Hà-nội, par ceux de la pagode Hàm-long, boulevard Doudart de Lagrée et ceux de la pagode Trấn-quốc au Grand Lac, à Hà-nội également.

Enfin au XVIIe siècle, la secte dhyāniste Liên-tôn fut fondée par Lân-giốc, un prince de la famille Trịnh. Elle eut son siège à la pagode Liên-phái à Bạch-mai, près de Hà-nội.

A Hà-nội les bouddhistes, du point de vue doctrine et enseignement, se répartissent entre les deux sectes Liên-tôn et Tào-động qui ne se distinguent que par de légères nuances. Selon les milieux bouddhiques, la secte Liên-tôn met en valeur la Foi, l'Action et la Volonté. Elle veut amener les hommes à croire (Foi) pour qu'ils pratiquent la religion (Action) et qu'ils aient la Volonté de renaître dans le Paradis du Buddha et d'y jouir du bonheur éternel. La secte Tào-động met en valeur la Compréhension, l'Action et l'Expérience. Les fidèles doivent d'abord *comprendre* la doctrine ; ils *agissent* alors et parviennent à la sainteté (Expérience).

Acc. No 7243

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Bouddhisme au Viêt-Nam

par

MAI-THO-TRUYÊN,
Président de la Société des Etudes bouddhiques du Sud Viêt-Nam.

Sur 25 millions d'habitants, environ, que compte le Viêt-Nam, un cinquième est formé de peuplades montagnardes. Du restant, il est admis qu'au moins les trois-quarts, soit 15 millions, sont, pour reprendre la très juste expression d'un témoin français, des « bouddhistes tièdes ou chauds ». La raison en est que la « Lumière de l'Asie » s'y est répandue très tôt : en fait, dès le début du IIe siècle de l'ère chrétienne.

Par quelle voie la Doctrine du Buddha est-elle parvenue au Viêt-Nam ? Comment s'y est-elle propagée ? Quelle influence a-t-elle exercée sur la vie et la pensée de la population, sur la littérature et les beaux-arts ? Comment les Viêtnamiens conçoivent-ils et pratiquent-ils le Bouddhisme ? Quelle est, enfin, sa situation actuelle ? C'est à ces questions que nous allons tenter de répondre.

Avant d'aborder cette étude, une remarque s'impose. L'histoire du Bouddhisme au Viêt-Nam se développe parallèlement à l'histoire nationale, si bien que l'une et l'autre viennent souvent à se confondre et qu'on ne saurait suivre celle-là en ignorant celle-ci. Les lecteurs voudront donc bien nous excuser s'il nous arrive fréquemment de mêler les deux.

I. — INTRODUCTION DU BOUDDHISME

Sur la date exacte de l'introduction du Bouddhisme au Viêt-Nam, les historiens ne peuvent se mettre d'accord et plusieurs thèses s'affron-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tent. Nous retiendrons la plus vraisemblable qui situe cette date aux environs de l'an 189 de l'ère chrétienne.

C'est un ancien taoïste converti, originaire de You-tcheou (Chine), le Maître Meou-Po 牟博, qui aurait entrepris de répandre au Viêt-Nam la doctrine bouddhique. Avant lui, cependant, d'autres missionnaires, tels que Mārajīvaka 摩羅耆域, Kalyāṇarūci 善友 et K'ang-seng-houei 康僧會, venus de Chine ou arrivés par mer, avaient déjà séjourné au Giao-Châu, berceau du Viêt-Nam actuel, et avaient très probablement prêché la bonne parole, préparant ainsi le terrain à l'apostolat de Meou-Po.

Le Viêt-Nam, à cette époque, était rattaché au Grand Empire chinois qu'intéressait exclusivement la propagation du Confucianisme. Simplement toléré, le Bouddhisme n'était connu que sous sa forme rituelle. Si insignifiants étaient les efforts de diffusion de la Doctrine que, de toute la riche littérature bouddhique, seuls quelques *sūtras* étaient connus par leurs traductions en chinois.

II. — L'essor

a) *Les débuts.*

De 544 à 602, le Viêt-Nam connut une courte période d'indépendance, suffisante pourtant pour favoriser l'expansion du Bouddhisme. Mais ce n'était encore qu'un progrès superficiel et il faut attendre la troisième domination chinoise, de 603 à 939, pour que commence une ère de véritable progrès. L'arrivée de deux missions en fut un élément déterminant. La première, en l'an 580, était dirigée par le Supérieur Vinītaruci 毘尼多流支, Indien d'origine, reconnu par la suite comme le premier patriarche de la secte Zen au Viêt-Nam. En 820, une seconde mission eut à sa tête le Vénérable Vô-ngôn-Thông 無言通, qui fonda une autre secte Zen distincte. Le pays comptait alors 20 *stūpas*, qui abritaient les précieuses reliques offertes, en présents diplomatiques, par l'empereur de Chine, de nombreux temples et 500 moines dont beaucoup devaient s'illustrer par leur grand savoir et leur rigoureuse discipline.

b) *Premier arrêt (939-968).*

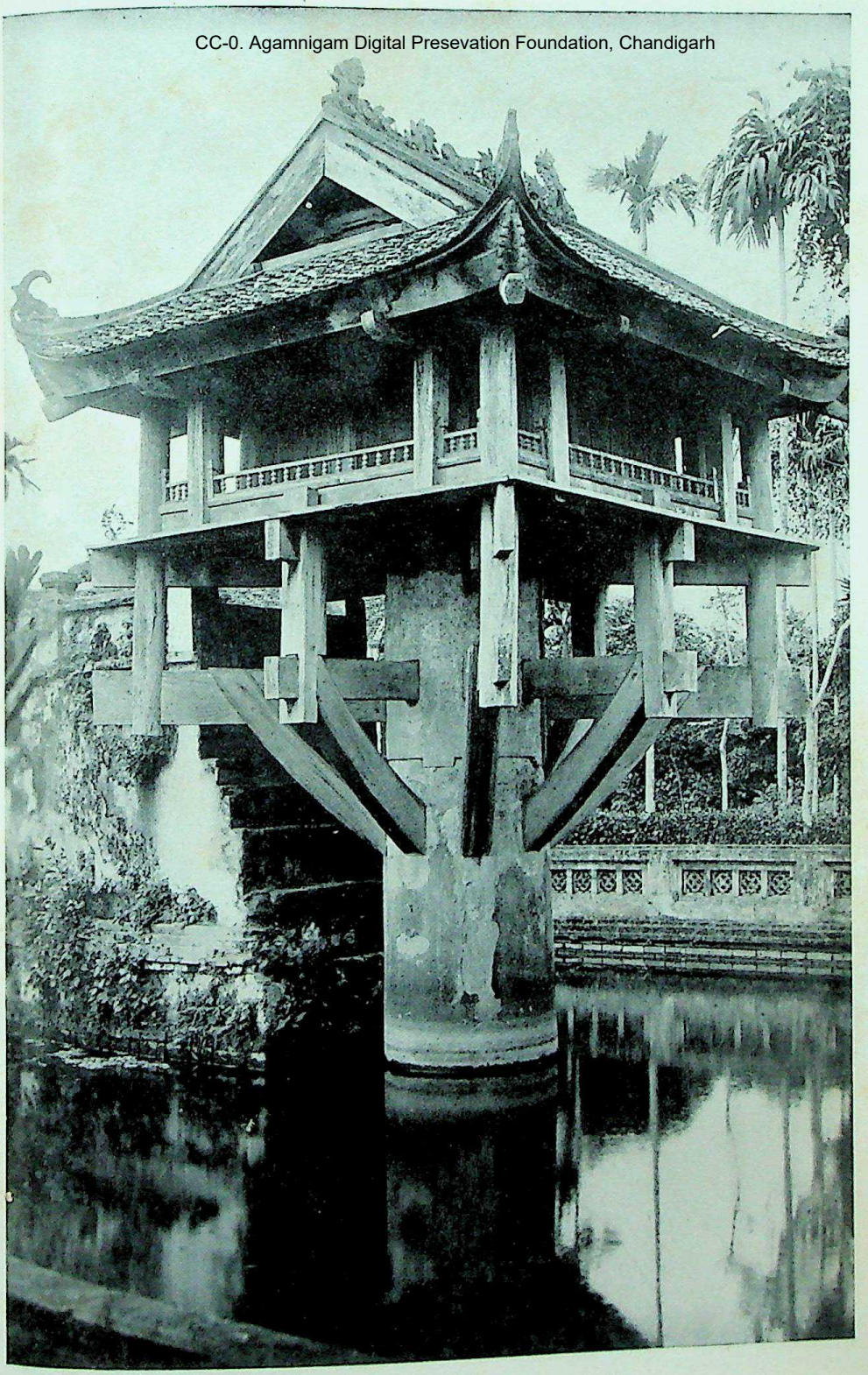
En 939, Ngô-Quyên 吳權, après avoir chassé le dernier gouverneur chinois et mis en déroute l'armée impériale envoyée à sa rencontre, se proclama roi, mettant fin à plus de mille ans de domination.

Mais la dynastie des Ngô 吳, affaiblie par des luttes intestines, ne resta que peu de temps sur le trône. Elle prit fin, dans le feu et dans le sang, avec la « rébellion des Douze Seigneurs ». Un de ceux-ci, Đinh Bộ-Lĩnh 丁部領, sortit vainqueur de la lutte et prit le titre d'Empereur.

c) *Rebondissement (969-1009).*

A l'avènement de Đinh Bộ-Lĩnh, qui prit le Bouddhisme sous sa protection, correspond pour la Doctrine le début d'une ère de prospérité

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. LIV. — Hà-nội. (Việt-Nam). Pagode Diên-hựu (dite Một Cột, « Pilier unique »). 1049.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LV. — ĐÔNG-DƯƠNG (Champa). Buddha (IIIe s.). Bronze.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LVI. — ĐÔNG-DƯƠNG (Champa). Même Buddha vu de trois-quarts.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LVII. — (Việt-Nam). Stūpa de Trạch-Lâm (Thanh-hoá). Buste du bonze Minh-Hạnh.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui va se prolonger jusqu'en l'an 1009, en même temps que la religion prend un caractère de croyance populaire.

Au monastère de Phật-đà 佛陀 vivait un moine, nommé Ngô-chân-Lưu 吳眞流, fin lettré, poète de talent et, de surcroît, très versé dans la pratique de la méditation (Zen). L'empereur, ayant entendu vanter ses mérites, l'invita à venir à la Cour expliquer le *Dharma* et fut si satisfait de son enseignement qu'il le plaça à la tête du Saṅgha qu'il venait de créer. Un an plus tard, pour reconnaître la valeur des conseils que lui donnait le religieux sur la conduite des affaires publiques, le souverain éleva Ngô-chân-Lưu à la dignité de Conseiller impérial, lui attribuant en outre le surnom flatteur de *Khuông-Việt* 匡越 (Serviteur du Viêt-Nam).

La dynastie des Lê antérieurs 前黎 succédant à celle des Đinh 丁 (980-1009), continua de marquer sa faveur au Saṅgha et aussi de profiter des sages conseils, tant sur le plan politique qu'en matière de religion, de moines tels que Ngô-chân-Lưu. C'est sous cette dynastie que, pour la première fois, une ambassade viêtnamienne fut envoyée en Chine avec mission d'en rapporter une collection complète du *Tripiṭaka*.

Un fait peut expliquer la situation privilégiée du Bouddhisme sous les Đinh et les Lê. Dès l'an 187, sous la domination chinoise, l'enseignement des caractères avait été entrepris au Viêt-Nam. Mais cet enseignement se limitait alors à une très faible élite, en dehors des religieux bouddhiques qui espéraient trouver dans les traductions chinoises l'essence d'une Doctrine dont la seule transmission orale leur paraissait insuffisante. C'est donc dans le cercle restreint des bonzes que l'on pouvait trouver des hommes cultivés. Aussi les religieux étaient-ils, dans tout le pays, considérés et respectés non seulement en raison de leur valeur spirituelle, mais aussi à cause de leur vaste savoir. Pour les Viêtnamiens de cette époque, tout comme pour les Chinois, en effet, les lettrés jouissaient d'une grande considération comme littérateurs, mais aussi comme poètes, moralistes, juristes, astrologues, médecins, chiromanciens. On imagine, dès lors, quelle vénération devait entourer les bonzes dont la croyance populaire faisait les dépositaires du vaste savoir des Grands Maîtres de Chine.

d) *Epanouissement sous les Ly (1010-1225).*

Le dernier représentant de la dynastie des Lê fut un despote cruel. Sa mort donna le signal d'une révolte de palais qui porta au pouvoir un haut mandarin du nom de Lý-công-Uẩn 李公蘊. Filleul du Supérieur de Cổ-pháp 古法, ancien disciple du Vénérable Vạn-hạnh 萬行, Lý-công-Uẩn, qui monta sur le trône en 1010 et prit par la suite le nom de Lý Thái-tổ 李太祖, a laissé dans l'histoire le souvenir d'une des plus grandes figures spirituelles du Bouddhisme viêtnamien. Dès ce moment, la fortune du Bouddhisme était assurée. Le prestige de nombreux Maîtres Zen tels que Vạn-hạnh 萬行, Đa-bảo 多寶, Sùng-phạm

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

崇範, contribua à donner un lustre particulier à l'enseignement et à la pratique du *Dharma*.

Lý Thái-tổ mourut en 1028. Ses successeurs surent se montrer dignes des grands exemples de piété qu'il leur laissait. Le premier, Lý Thái-tôn 李太宗 (1028-1054), fut un bouddhiste d'une exceptionnelle ferveur. Il aurait, dit-on, obtenu le *satori* sous la direction de son *guru*, le Vénérable Thuyền-lão 禪老, de la secte Vô-ngôn-Thông.

Parmi les événements les plus marquants de l'expansion bouddhique sous ce règne, il faut mentionner : la construction, sur les ordres de l'empereur, de 95 pagodes dont l'inauguration donna lieu à de somptueuses cérémonies et à une exemption d'impôts (1031), la restauration de toutes les statues du Buddha, avec une nouvelle amnistie fiscale (1036), enfin, en 1049, la construction de la pagode Diên-hựu 延祐. L'empereur l'ordonna après avoir fait un songe dans lequel il s'était vu conduire au Palais de Lotus par le Bodhisattva Avalokiteśvara 觀世音菩薩. Cette circonstance explique qu'il fit donner à ce temple la forme originale d'une fleur de lotus soutenue par une seule colonne plantée au milieu d'un étang artificiel. Ce monument historique, qui était un des sites les plus connus de Hà-nội sous le nom couramment employé de *Chùa Một Cột* (Pagode à Pilier unique) fut, en 1954, peu avant le départ de la capitale du Nord des troupes françaises, saboté par des mains sacrilèges inconnues. Il fut par la suite heureusement restauré grâce aux plans conservés dans les archives de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

A Lý Thái-tôn succéda, en 1054, l'empereur Lý Thánh-tôn 李聖宗, véritable incarnation de la compassion bouddhique. Au milieu de la magnificence de la Cour, il lui arrivait fréquemment, surtout à l'approche de l'hiver, d'évoquer le sort malheureux des classes pauvres et de songer aux souffrances des prisonniers. Aussi son règne fut-il marqué de nombreuses distributions de nourriture et de vêtements aux familles misérables et de fréquentes réductions de peines en faveur des condamnés. Cet émule d'Aśoka devait mourir en 1072. Trois ans avant sa mort, en 1069, se produisit un événement qui mérite d'être rapporté. Le pays était alors en guerre contre le royaume du Champa. Au retour d'une expédition contre ce voisin turbulent, dont les Viêtnamiens redoutaient les fréquentes et terribles incursions, l'empereur ramenant un groupe de prisonniers de guerre, les offrit aux mandarins de la Cour. Un des bénéficiaires de la faveur royale se trouvait être un membre du clergé bouddhique. Au retour d'une courte absence, il fut surpris de constater que des corrections avaient été apportées à son recueil de pensées bouddhiques. Une rapide enquête ayant établi que l'auteur des corrections était un des esclaves donnés par le souverain, ce dernier, mis au courant de la chose, convoqua l'homme et le soumit à un interrogatoire serré sur le *Dharma*. Le prisonnier répondit à toutes les questions, faisant preuve d'une érudition dont chacun s'émerveilla. On découvrit que c'était, en réalité, un maître chinois, nommé Thảo Đường 草堂, qui prêchait en pays étranger lorsqu'il fut capturé. Thảo Đường, aussitôt admis par

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

l'empereur dans le Saṅgha national, fut autorisé à faire ses débuts de prédicateur à la pagode Khai-Quốc 開國寺. Il y attira de nombreux disciples et finit par fonder une nouvelle secte Zen à laquelle son nom est resté attaché. Le souverain faisait lui-même partie de cette secte et, de même que son aïeul, aurait obtenu l'éveil.

Sous le règne de Lý Nhân-tôn 李仁宗 (1072-1127), qui succéda à Lý Thánh-tôn, le Confucianisme, qui avait déjà fait son apparition sous le précédent monarque, fit son entrée dans la vie intellectuelle du pays à l'occasion du premier Concours institué par décret impérial pour le recrutement des mandarins. Ce mouvement ne porta toutefois pas ombrage au Bouddhisme qui, sous la protection du nouveau roi, continua de prospérer. De nombreux écrits parvenus jusqu'à nous attestent la profondeur de la pensée bouddhique à cette époque, où ses principaux représentants furent les Vénérables Viên-chiếu 圓照, Ngô-an 吳安 et Khô-đầu 枯頭. Ce dernier, notamment, exerça un certain temps les hautes fonctions de Conseiller impérial, à l'instar de Khuông-việt 匡越 sous les Đinh et les Lê antérieurs.

De 1128 jusqu'à la fin de la dynastie des Lý, en 1225, trois empereurs observèrent encore la discipline du Zen. Le dernier entra même dans le Saṅgha, après avoir abdiqué en faveur de sa fille qui, à son tour, remit le pouvoir à son mari, Trần-cảnh 陳景, fondateur de la dynastie des Trần 陳.

Jamais, au long de l'histoire du Viêt-Nam, le Bouddhisme ne fut aussi florissant que sous les empereurs de la dynastie des Lý 李. Pendant 215 années réparties sur huit règnes successifs, la religion de Śākyamuni demeura la seule reconnue et honorée. Dans les faveurs impériales dont elle bénéficia, il ne faut voir qu'un acte de foi sincère provoqué aussi bien par la merveilleuse beauté de la Doctrine que par l'éminente dignité et les vertus de ses représentants.

III. — Décadence

Au cours des soixante-dix premières années de la dynastie des Trần 院, si le Bouddhisme vit son mouvement d'expansion arrêté, il réussit du moins à conserver la position de premier plan acquise sous les règnes précédents, en dépit des progrès accomplis par le Confucianisme. Le fondateur de la dynastie lui-même, et son petit-fils, couronné en 1278, étaient en effet considérés comme des bouddhistes encore plus fervents que les empereurs Lý. Envers le premier, notamment, le Bouddhisme viêtnamien est redevable, outre de nombreux bienfaits et d'un appui sans réserve, de deux traités, l'un sur le *dhyāna* 禪那, l'autre sur la Doctrine en général, tous deux d'une haute portée spirituelle et littéraire.

Quant à son petit-fils, après quinze ans de règne, il abdiqua pour se retirer dans un monastère, sur le mont de Yên Tử, où il se consacra à la pratique du Zen et à l'instruction de milliers de disciples. Au Nord

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Việt-Nam, il est considéré comme le premier des trois patriarches de la secte Trúc-lâm (Forêt de Bambous).

Cependant, la courbe ascendante du Bouddhisme avait, semble-t-il, atteint son point culminant. En 1414, le Viêt-Nam retomba pour plus de dix ans sous la domination chinoise. Sous l'impulsion des Ming 明 déferla une nouvelle vague de Confucianisme, qui suscita un important mouvement philosophique et littéraire. En même temps grandissait l'influence du Taoïsme, cependant que s'infiltrait le Tantrisme tibétain. Dans le même temps, les gouverneurs chinois faisaient confisquer tous les livres bouddhiques et ordonnaient la destruction systématique des pagodes.

En 1428, le Viêt-Nam recouvre son indépendance. Mais le Bouddhisme n'en tirera aucun profit. Bien au contraire, l'empereur Thái-Tô 太祖, de la dynastie des Lê postérieurs, institue un examen pour les bonzes. Les candidats qui ont échoué doivent reprendre la vie laïque. Trente ans plus tard, un ordre de répression se traduit par des mesures de surveillance rigoureuses à l'égard des religieux et l'interdiction de construire de nouvelles pagodes. Le Bouddhisme, cependant, n'en demeurait pas moins vivace dans le peuple, mais sous la forme d'un regrettable syncrétisme et non plus en sa pureté originelle.

Entre 1528 et 1802, à la faveur des luttes d'influence qui opposèrent les Seigneurs Trịnh 鄭 du Nord aux Nguyễn 阮 du Sud, également désireux de gagner l'estime de la population, demeurée profondément attachée à sa foi, de nouvelles sectes *dhyāna* se formèrent sous l'autorité de maîtres chinois et de nombreux monastères furent construits ou restaurés. La reconstruction des pagodes Quỳnh-Lâm 瓊林 et Sùng-Nghiêm 崇嚴, ordonnée par le Seigneur Trịnh-giang 鄭汪, au Nord, est restée fameuse en raison de l'énorme travail accompli pour la mener à bien : 6.000 ouvriers et manœuvres y travaillèrent, jour et nuit, durant une année entière.

Un même zèle anima, dans le Sud, les Seigneurs Nguyễn. En 1601, Nguyễn-hoàng 阮皇 ordonna la construction de la pagode Thiên-Mụ 天姥, qui existe encore aujourd'hui à Huê. Un *stūpa* de sept étages et une cloche d'une résonance extraordinaire sont l'orgueil de ce temple monumental. Encouragés par Nguyễn-Hoàng, de nombreux bonzes chinois parcoururent le pays en prêchant et il est établi que la plupart des pagodes de Huê et des environs furent édifiées à l'instigation de ces religieux dont les bouddhistes conservent pieusement la mémoire.

Avec l'avènement des Nguyễn, restaurateurs de l'unité nationale, le Bouddhisme devint un instrument politique dont ils usèrent pour consolider leur autorité, tandis que les bonzes se voyaient réduits au rôle de gardiens de pagodes officielles et de maîtres de cérémonies. L'esprit du Bouddhisme se perdit au point de provoquer un relâchement quasi-général de la discipline dans les monastères, où le Buddha était adoré à l'égal d'un dieu qu'on pensait se rendre favorable par des offrandes.

Avec le début de la colonisation française, dans la seconde moitié du XIXe siècle, cette situation ne fit qu'empirer. Pendant quelque quatre-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vingts ans, le Bouddhisme, qui voyait son influence sérieusement menacée par les progrès du Catholicisme, fut soumis à de sévères restrictions : contrôle des bonzes, autorisation préalable pour la construction de pagodes, limitation pour la Communauté du droit d'accepter des dons et legs, etc... Les véritables religieux, découragés, préférèrent vivre dans la retraite, laissant ainsi le champ libre aux « bonzes professionnels ». Ceux-ci, poussés par l'intérêt, favorisèrent le développement d'un syncrétisme dont on a déjà signalé l'apparition et qui ne fit qu'aller en s'aggravant, jusqu'à offrir le navrant spectacle d'une religion bâtarde où, dans une confusion inextricable, se mêlaient mysticisme, tantrisme, animisme et polythéisme.

IV. — Bouddhisme moderne

Dès 1920, à l'exemple de ce qui se passait dans la Chine républicaine, un mouvement se déclencha simultanément dans les trois grandes régions du Viêt-Nam : Nord, Centre et Sud, en faveur d'une restauration du Bouddhisme. Si nombreux que fussent les obstacles, ils ne purent arrêter l'élan donné. Il fallut pourtant attendre jusqu'en 1931 pour voir naître, à Saïgon, la première Association des Etudes bouddhiques. Une association semblable fut fondée à Huê en 1932, une troisième à Hà-nội en 1934.

Bien qu'ayant des programmes d'action particuliers, ces associations, au sein desquelles se rencontraient des religieux et des laïcs, se donnaient également pour mission l'assainissement des milieux monastiques, la restauration de la discipline, la formation d'une nouvelle génération de moines pieux et instruits, enfin une large diffusion de la Doctrine dans la langue du pays et non plus, comme dans le passé, à l'aide des caractères chinois. Dans ce dessein, furent publiées de nombreuses revues et des traductions du canon bouddhique aussi bien theravādin que mahāyāniste. Mais alors que, paradoxalement, le Zen perdait son influence, c'est l'Amidisme qui prenait sa place et l'a conservée jusqu'à nos jours.

Le mouvement de restauration du Bouddhisme connut un franc succès. Un revirement d'opinion s'opéra dans une partie de l'élite intellectuelle du pays, déçue par le matérialisme occidental. Elle adhéra au mouvement et le soutint aussi bien par une contribution pécuniaire que par une collaboration directe à l'effort de rénovation en vue de vulgariser la Doctrine. La deuxième guerre mondiale devait malheureusement arrêter presque complètement cette campagne de rénovation.

En 1948, la situation s'étant éclaircie, les activités interrompues reprirent vigoureusement. A Hà-nội, le regroupement des moines dispersés par les événements précéda de peu la réorganisation de la Communauté, puis celle de l'Association des laïcs. Un an plus tard, grâce à l'initiative des Supérieurs Tô-Liên et Tri-Hải puissamment soutenus par des laïcs, furent créés à Hà-nội un orphelinat, un collège privé et des œuvres de charité en faveur des victimes de la guerre qui faisait rage dans les provinces, ainsi qu'une imprimerie. Un travail analogue de regroupement et de réorganisation fut accompli à Huê. Des pagodes en ruines furent, en plusieurs

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

endroits, reconstruites ou restaurées. Les anciennes publications reparurent. Auteurs et traducteurs se remirent au travail avec foi.

Deux ans plus tard, Saïgon, à son tour, voyait naître une nouvelle Association des Etudes bouddhiques, en remplacement de l'ancienne qui avait cessé toute activité.

Le 6 mai 1951, à Huê, un Congrès national réunit une cinquantaine de délégués, religieux et laïcs. D'importantes résolutions y furent votées, concernant l'unification des trois Associations, la réorganisation en profondeur du Saṅgha, la codification des rites, l'éducation religieuse de la masse adulte et la formation d'une jeunesse bouddhiste. En outre, le Congrès ratifia l'adhésion donnée par le Supérieur Tô-Liên, délégué du Bouddhisme du Nord, à l'Association mondiale des Bouddhistes, créée à la suite du premier Congrès mondial tenu en 1950 à Colombo.

Le deuxième Congrès mondial, réuni à Tōkyō en septembre 1952, donna au Bouddhisme unifié du Viêt-Nam une première occasion de manifester sa vigueur. La délégation singhalaise à ce Congrès, porteuse d'une relique du Buddha destinée au Japon, ayant pris passage à bord du paquebot français *La Marseillaise*, devait faire à Saïgon une escale de vingt-quatre heures. Il fut décidé qu'au cours de cette escale, une réception solennelle de la relique aurait lieu. Sous les auspices du Bouddhisme unifié, désormais appelé Bouddhisme du Viêt-Nam, plus de 50.000 personnes, rassemblées en moins de six jours, offrirent à la capitale du Viêt-Nam un impressionnant spectacle de foi, de dévotion et de discipline, tel qu'on n'en avait encore jamais vu.

Cette pacifique manifestation eut d'heureuses conséquences. Du Nord au Sud, le Bouddhisme rénové, accueilli avec faveur, put profiter de la circonstance pour élargir son rayon d'action au détriment des sectes hétérodoxes. Depuis lors, les œuvres de charité, les écoles de bonzes, les écoles privées d'inspiration bouddhique, les formations de jeunesse vont se multipliant et ne cessent de prospérer. De grands progrès ont été également réalisés en ce qui concerne la diffusion de la pensée bouddhique. Le partage du Viêt-Nam en deux zones, à la suite des Accords de Genève, a seul empêché que des résultats encore plus importants fussent obtenus.

V. — Influence du Bouddhisme sur la vie et la pensée des Viêtnamiens

En principe, on compte au Viêt-Nam trois religions principales : le Taoïsme, le Confucianisme, le Bouddhisme. En fait, il n'existe qu'une seule religion, qui est une sorte de résultante de l'interpénétration des trois doctrines que l'on vient de citer, chacune de celles-ci pouvant être considérée comme un aspect particulier de cet ensemble. La persistance de cet état de fait tient à la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, de distinguer parmi les Viêtnamiens trois communautés distinctes. Sans doute, quelques adeptes convaincus, religieux ou laïcs, pratiquent exclusivement le Taoïsme ou le Bouddhisme. Ce n'est là cependant que le petit nombre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

La masse, dans son ensemble, est sans préjugés et se refuse aux distinctions embarrassantes. La même famille peut appartenir au Bouddhisme, mais n'en fréquente pas moins les temples taoïstes et accomplit d'autre part des rites imposés par le culte des ancêtres.

On ne peut nier que cette confusion engendre trop souvent des pratiques superstitieuses et, par là, favorise et entretient l'ignorance. Elle n'est pourtant pas sans avoir d'heureux effets sur la moralité, le mode de pensée, bref sur toute la vie du peuple viêtnamien.

Beaucoup de lettrés, en particulier, sans renoncer aux principes du Confucianisme, sont d'authentiques produits du Bouddhisme. Si l'on ne peut parler d'un emprunt direct d'idées, de nombreuses notions essentiellement bouddhiques, telles que l'impermanence, le *karma*, la causalité, la réincarnation, les souffrances terrestres, etc., se reflètent dans trop d'œuvres littéraires pour qu'on puisse douter de leur source commune.

Mais c'est surtout dans le domaine de la morale que s'est fait sentir l'influence religieuse. Les Viêtnamiens les plus illettrés, les non-bouddhistes eux-mêmes, craignent les réactions karmiques, qu'ils conçoivent à travers le symbole des « Dix Enfers ». Cette crainte les retient souvent de faire le mal et les incite, au contraire, à des actes charitables. Renforcée par la pratique des « Cinq Préceptes », elle est à l'origine d'une douceur de mœurs que le Zen libérateur d'abord, puis l'Amidisme prometteur d'incomparables félicités, contribuèrent à faire pénétrer plus intimement dans la vie courante. Le régime végétarien, pratiqué par les laïcs à des dates déterminées et par les moines de façon permanente, a, lui aussi, le mérite de tempérer l'instinct sanguinaire commun à tous les hommes.

L'influence de ce complexe religieux s'est également manifestée dans les arts, avec une nette prédominance bouddhique. L'architecture, la peinture, la sculpture se sont principalement inspirées des deux idées maîtresses du Bouddhisme : pureté et compassion. La fleur de lotus est un motif très apprécié et les diverses représentations d'Avalokiteśvara sont l'objet, notamment de la part des femmes, d'une grande vénération.

VI. — Conception et pratique du Bouddhisme au Viêt-Nam

Quels que soient les progrès réalisés par le mouvement réformiste qui a pris naissance en 1920, il est encore loin d'avoir atteint les buts que se proposaient ses promoteurs. Mais les résultats déjà acquis sont encourageants.

En premier lieu, les efforts des zélateurs du mouvement de rénovation ont eu pour effet, dans une certaine mesure, de remettre en lumière l'essence du Bouddhisme en le dépouillant des apports étrangers. Mais le Bouddhisme viêtnamien entend rester fidèle aux traditions mahāyānistes dont la note dominante est, comme l'on sait, la compassion, représentée par la théorie des Bodhisattva, qui s'appuie sur cette exhortation du Buddha : « *Délivré, délivre ; éclairé, éclaire.* » Pour cette raison, les adhérents au mouvement, religieux et laïcs, s'appliquent à améliorer sans

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

cesse leur formation spirituelle et à traduire en actes les vérités apprises dans les *sūtras*. Ils connaissent, à présent, la valeur réelle des rites et du *śīla*, moyens de parvenir à la sagesse et à la paix intérieure, mais qui ne sont pas des fins en soi. Ils ne se laissent plus leurrer par le symbolisme dont use fréquemment le Mahāyāna et savent en extraire le suc nourrissant. S'ils souscrivent sans réserve à l'orthodoxie prônée par les Theravādin, dont un groupe s'est fondé à Saïgon au cours de ces dernières années, ils n'abandonnent pas les théories construites plus tard sur cette base par Nāgārjuna, Aśvaghoṣa, Vasubandhu et d'autres, ni l'école de la « Terre Pure » ou Amidisme, qu'ils savent être la forme pratique, parce que la plus aisément accessible à la masse, du difficile *Dhyāna*.

VII. — Situation actuelle du Bouddhisme

Le Bouddhisme demeure, au Viêt-Nam, la religion qui réunit le plus grand nombre d'adeptes. On a donné au début de cette étude un chiffre approximatif. C'est au Centre que le Bouddhisme est surtout florissant. Jusqu'aux derniers mois de 1954, il ne l'était pas moins dans le Nord du pays. Faute de savoir ce qui se passe exactement au Nord du 17e parallèle, nous ne pouvons apporter de précisions sur la situation présente de la religion dans cette région.

Au Sud Viêt-Nam, l'importance numérique du Bouddhisme est moindre, en raison de l'existence simultanée d'autres croyances d'origines occidentale et locale. Cependant, en dehors des chrétientés, la foi dans le *Dharma* reste ardente, non seulement dans les milieux strictement bouddhiques mais même chez les adeptes de systèmes religieux plus ou moins apparentés à l'enseignement de Śākyamuni, ce qui justifie l'expression, que nous citions au début de ces pages, de « bouddhistes chauds ou tièdes ».

S'il faut, maintenant, faire le partage entre le Bouddhisme traditionnel et déformé d'une part, le Bouddhisme moderne réformé, d'autre part, on peut admettre que la répartition des uns et des autres entre les trois grandes régions du Viêt-Nam s'établit selon les mêmes proportions. Alors qu'il existe au Centre quelque deux millions de réformistes, le Sud Viêt-Nam n'en compte pas encore quarante mille. L'idée, cependant, a germé. Avec le retour de la paix, on peut espérer que le Bouddhisme moderne fera, là aussi, de grands et rapides progrès.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Indonésie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Bouddhisme en Indonésie

par

Louis-Charles DAMAIS,

Membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Si le nombre des bouddhistes en Indonésie est actuellement très réduit, il est par contre certain que le Bouddhisme a joué, pendant plus d'un millénaire, un rôle de premier plan dans la plupart des régions qui forment l'Indonésie au sens politique actuel du terme, et que l'influence qu'il a alors exercée sur le façonnement des esprits se continue d'une façon plus ou moins visible jusqu'à nos jours. Toutefois la période glorieuse du Bouddhisme appartenant nettement au passé, ce petit exposé sera par la force des choses surtout archéologique et historique.

On ne sait rien de précis sur la date et la façon dont le Bouddhisme s'est répandu dans les principales îles de l'Archipel, et les seuls détails sur son extension pour la période la plus ancienne proviennent de textes bouddhiques chinois.

Il est pratiquement certain qu'une partie de l'Archipel avait déjà été indianisée lorsque le Bouddhisme s'y répandit. C'est du moins ce que l'on peut déduire d'un passage de la plus ancienne source chinoise disponible nous parlant de Java, et du fait que les plus anciennes inscriptions hindouistes trouvées dans l'Ouest de Java et à Kalimantan oriental semblent antérieures à la plus ancienne mention du Bouddhisme si, comme certains auteurs le pensent, ces documents remontent au moins à l'an 400 de l'ère chrétienne. Mais ce que l'on sait étant très fragmentaire, il est prudent de ne pas être trop affirmatif.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il semble d'autre part certain qu'une partie au moins des régions formant l'Indonésie actuelle était connue des bouddhistes à date ancienne, donc avant que la Doctrine ne s'y répandît, car le *Milindapañha*, le célèbre ouvrage reproduisant les entretiens qui auraient eu lieu, vers le 1er siècle avant J.-C., entre le roi gréco-indien Milinda — Menandros en grec — et Nāgasena, le célèbre théoricien du Bouddhisme, mentionne déjà Suvaṇṇabhūmi qui désigne presque certainement Soumatra.

Un autre ouvrage bouddhique en langue pāli, le *Mahāniddesa*, dont la rédaction est située vers la fin du IIIe siècle A.D., mentionne parmi les régions de l'Asie, Suvaṇṇabhūmi, Waṅka et Jawa, soit Soumatra, l'île de Bangka (dont le produit le plus important devait être alors l'étain, de même que de nos jours) et Java.

Dans la biographie de Fa-hien, on lit que ce religieux fut, au retour, emporté par une tempête, et vint aborder à Java où il dut rester cinq mois à attendre un vent favorable lui permettant de retourner en Chine. Cette attente alla des derniers jours de décembre 412 au 31 mai 413. Fa-hien ne donne malheureusement aucun détail sur son séjour forcé à Java et se contente de remarquer que le nombre des bouddhistes est si petit que « *mieux vaut n'en pas parler* » (1).

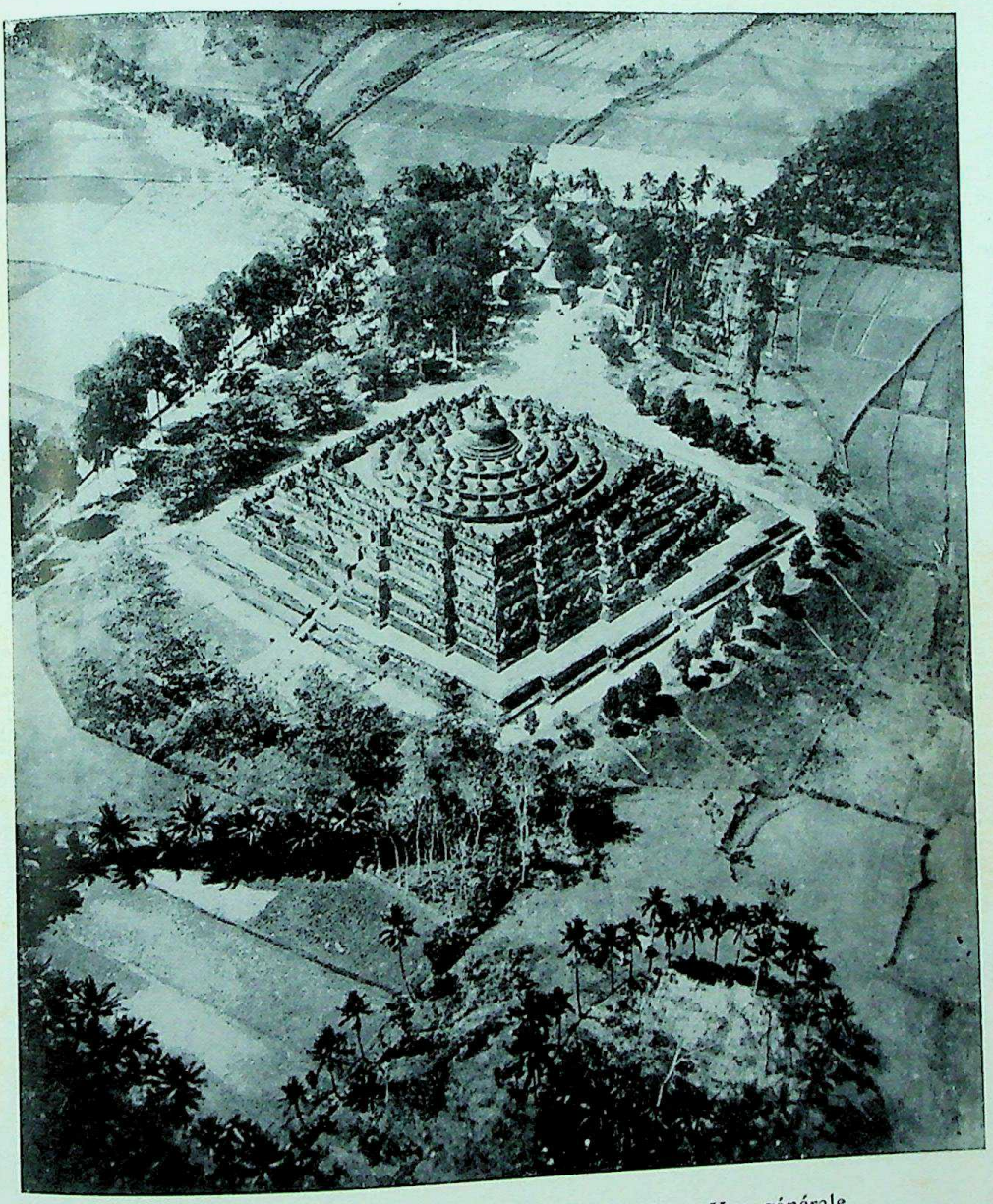
Quelques années plus tard, un prince kashmiri du nom de Guṇavarma, qui avait renoncé à ses droits au trône et avait revêtu le froc des moines, se mit à voyager et, après avoir passé plusieurs années à Ceylan, se rendit à Java dans le but d'y prêcher la Loi. Son biographe raconte que la veille de son arrivée, la Reine Mère de Java eut un songe dans lequel elle vit un homme vénérable se dirigeant vers son pays sur un bateau volant.

Lorsque Guṇavarma se présenta devant le roi de Java, elle le reconnut immédiatement comme le personnage de son rêve. Elle se convertit sur le champ et, grâce à son concours et à celui du roi que Guṇavarma aida à repousser une attaque ennemie, le Bouddhisme fit de rapides progrès dans l'île. Ni la date d'arrivée de Guṇarvarma ni la durée de son séjour ne sont indiquées, mais l'on sait que lorsque des envoyés de l'Empereur Wen de Chine (Dynastie des Song Antérieurs) arrivèrent à Java en 424 pour inviter Guṇavarma à se rendre à la Cour Impériale, ils le trouvèrent déjà parti. L'activité de Guṇavarma doit donc se situer avant cette année-là. Comme il n'y a aucune raison de douter des données fournies par cette biographie, on peut donc placer la grande extension du Bouddhisme à Java entre 420 et 424 A.D.

Il existe encore un ouvrage d'édification, le *Mahākarmavibhaṅga* qui mentionne à deux reprises l'Archipel. On ne connaît pas la date à laquelle il fut rédigé, mais il était déjà traduit en chinois en 582 A.D. On voit qu'il est de toute façon fort ancien. Cet ouvrage jouissait d'une grande

(1) Cf. sup., p. 382.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. LVIII. — JAVA (Indonésie). Bårå Buḍur. Vue générale du stūpa (VIIIe s.).

Pl. LIX. — JAVA (Indonésie). Bårå Buḍur. Bas-relief illustrant une scène du jātaka du prince Sudhana et de la Kinnarī Manoharā (*cf.* *p.* 490).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

célébrité dans toute l'Asie, et Sylvain Lévi en a retrouvé des extraits mis en images sur des bas-reliefs du Bårå Buḍur.

Dans le premier passage qui parle de l'Archipel, on raconte l'histoire d'un certain Maitrāyajña, chef de corporation, qui se promenait un beau jour avec ses camarades. Ceux-ci lui rappellent qu'autrefois les marchands se rendaient sous la conduite de son père à la Terre de l'Or (Suvarṇabhūmi) et autres pays de l'Archipel et qu'ils y faisaient fortune. Ils lui demandent d'être leur chef pour en faire autant. Il accepte, mais lorsqu'il fait part de son projet à sa mère, celle-ci lui dit qu'ils ont déjà de grandes richesses et qu'il ne doit pas la quitter. Après plusieurs refus analogues, ses camarades lui faisant des reproches, il passe outre aux objections de sa mère et, après lui avoir donné un coup de pied, il va s'embarquer avec ses amis. Ils firent vœu avant le départ d'observer les Huit Commandements. Le navire fait naufrage et tous ses compagnons sont noyés. Il parvient à nager jusqu'au rivage sur une épave et arrive successivement dans des villes aux murailles d'or, d'argent, de béryl, de cristal, où il est reçu par des nymphes célestes dans un cadre que l'on retrouvera plus tard dans les Mille-et-une Nuits. Mais dans la cinquième ville aux murailles de fer, il est retenu prisonnier : il s'agit d'un enfer où il doit expier le péché commis en frappant sa mère.

Dans le deuxième passage, il s'agit d'un saint religieux, Gavampati, dont on dit qu'il avait converti au Bouddhisme les habitants de Suvarṇabhūmi « sur une distance de cent lieues ».

Ce texte utilise donc pour Soumatra le terme Suvarṇabhūmi (Terre de l'Or) qui est attesté encore au XIVe siècle dans des inscriptions du Centre de l'île. Mais un autre manuscrit utilise la variante *Samudrabhūmi*, littéralement (« Terre de l'Océan »), dont le premier élément, *Samudra*, au cours d'altérations phonétiques successives dans la bouche de voyageurs persans, arabes, chinois et finalement portugais, a fini par devenir Soumatra.

Le *Karmavibhaṅga* cite aussi le terme sanskrit désignant d'une façon vague tout l'Archipel, *Dvīpāntara*, dont l'équivalent chinois est *K'oun-loun*, ainsi qu'il appert d'un Dictionnaire sanskrit-chinois, rédigé également par un bouddhiste, Li-Yen, au VIIIe siècle, et qui a été édité pour la première fois par un savant indien, le prof. Bagchi.

En 665 A.D., un religieux chinois bouddhiste, Houei-neng, passe à Java en route pour l'Inde et y reste trois ans. A cette époque, l'île est en chinois appelée *Ho-ling*, qui est la transcription d'un toponyme javanais où se trouvait à cette époque le centre politique de Java. En dépit de ce que certains auteurs ont prétendu, ce terme *Ho-ling* n'a rien à voir avec la région de l'Inde appelée Kaliṅga.

C'est ce même Houei-neng qui traduisit en chinois plusieurs textes bouddhiques avec la collaboration d'un religieux javanais du nom de Jñānabhadra. On voit qu'à cette époque, non seulement le Bouddhisme devait être fermement établi à Java, mais qu'il y avait parmi ses habitants des bouddhistes de stature internationale puisque nous voyons ici un Javanais participant activement à la vie culturelle de cette partie de l'Asie.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Tous ces détails nous sont fournis par un religieux chinois du nom de Yi-tsing qui habita lui-même plusieurs années, à la fin du VIIe siècle A.D., la capitale du royaume de Śrī Wijaya, l'actuelle Palembang, qui était alors un des centres les plus importants du Bouddhisme (1).

Yi-tsing nous dit lui-même qu'il resta une première fois (en 671-672) six mois à Śrī Wijaya, pour y apprendre le sanskrit. Après deux mois passés à Malayu (la région de l'actuelle Djambi) il se rendit en Inde, à la célèbre Université bouddhique de Nālandā, dans le Bengale actuel, en passant par Kedah, sur la côte occidentale de la Péninsule Malaise. Sur la route du retour, il passe encore quatre ans à Śrī Wijaya de 685 à 689. Se rendant alors compte qu'il ne pourrait terminer seul l'énorme travail de traduction qu'il avait entrepris, il alla en Chine pour y chercher des aides et revint au bout de quelques mois avec eux à Śrī Wijaya en 690. Il ne repartit pour la Chine qu'en 695.

En dehors des traductions de textes sacrés, deux ouvrages de sa main sont également parvenus jusqu'à nous. L'un est un recueil contenant la biographie de 60 religieux de différents pays qui se rendirent dans les « Mers du Sud » et en « Occident » pendant la seconde moitié du VIIe siècle. Il a été traduit en français à la fin du siècle dernier par le sinologue bien connu Edouard Chavannes. L'autre, traduit en anglais quelques années plus tard par le savant japonais Takakusu, est consacré à la pratique du Bouddhisme en Inde et en Indonésie. Il est remarquable que Yi-tsing ait jugé utile de décrire la discipline et les cérémonies bouddhiques de l'Indonésie et pas seulement celles de l'Inde, pour les donner en modèle à la Chine. Ce détail prouve le prestige dont jouissait, à cette époque, l'Archipel en matière de religion.

En 717, un religieux du nom de Vajraboddhi s'embarque de Ceylan pour la Chine et s'arrête à Śrī Wijaya où le roi en personne va à sa rencontre avec un parasol d'or. Il y reste cinq mois pour attendre un vent favorable lui permettant de poursuivre sa route.

De tels cas ne sont d'ailleurs pas isolés car, parmi les religieux dont il raconte la vie, Yi-tsing en cite près d'une vingtaine, la plupart chinois, mais il y a parmi eux un viêtnamien et deux coréens, qui visitèrent Java, Soumatra (Śrī Wijaya, Barus, Malayu), Kalimantan, Kedah etc. ou s'y établirent. Trois d'entre eux sont cités comme particulièrement versés dans la langue *k'oun-loun* qui est le vieux malais ; d'autres sont mentionnés pour leur connaissance du sanskrit.

On voit quelle activité régnait en cette fin du VIIe siècle entre la Chine et l'Indonésie.

Il faut noter qu'à cette époque, la langue dont se servaient les bouddhistes chinois dans ces régions était le vieux malais qui était la langue de culture de toute la région et, dès la fin du VIIe siècle, — période des séjours

(1) *Cf. sup.*, pp. 432 *sqq* et 446 *sqq*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

de Yi-tsing à Palembang —, la présence de la Doctrine nous est prouvée par des documents trouvés dans la ville même. Il s'agit de plusieurs inscriptions en vieux malais dont trois sont datées de 682, 684 et 686, et qui sont incontestablement bouddhiques. Leur véritable signification et leur importance ont été révélées au public par M. George Cœdès en 1930, dans un magistral article paru dans le *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*.

Mais c'est Yi-tsing qui nous apprend, comme nous venons de le voir, que plusieurs pèlerins chinois se rendaient à Śrī Wijaya pour y étudier le sanskrit avant de continuer leur route vers l'Inde. Śrī Wijaya nous apparaît donc comme un Centre d'études bouddhiques en même temps que comme la capitale d'un état indonésien, qui devait rester pendant plusieurs siècles une des grandes puissances politiques de l'Archipel.

Que les relations entre l'Inde bouddhique et les pays du Sud-Est asiatique aient été étroites, nous est prouvé, en ce qui concerne l'Indonésie, par une inscription due au roi du Bengale Devapaladeva qui décrète, dans une charte trouvée à Nālandā, que les revenus de cinq villages seront affectés entre autres à l'entretien des religieux indonésiens venant à Nālandā et à celui d'un *vihāra* construit par le roi de Suvarṇadvīpa, père du souverain d'alors, qui était fils et petit-fils de rois de Java et appartenait à la lignée des Śailendra. La rédaction de ce document se situe entre 850 et 860 A.D.

Un ouvrage bouddhique qui date au moins du Xe siècle, le *Mañjuśrī-mūlakalpa* mentionne, en plus de Java et Bali, *Varushaka*, qui est la forme sanskritisée du toponyme soumatranais Barus (Baros sur la plupart des cartes), déjà cité par Claude Ptolémée au IIe siècle, et qui resta longtemps célèbre pour son camphre. Il s'agit cette fois de la partie Nord-Ouest de l'île et non plus, comme dans le cas de Śrī Widjaya, de la région du Sud-Est.

Un siècle et demi après l'inscription de Nālandā, une autre charte indienne de 1005 nous apprend que le souverain pallava de l'Inde méridionale, le roi Chola Rājarāja Kesarivarma, prescrit le don d'un village au Buddha d'un temple bâti par le roi de Śrī Wijaya et de Kaṭāha, Māravijayottungavarma, au nom de son père Chūḍāmaṇivarma. Kaṭāha est la sanskritisation de Kedah et prouve que la puissance de Śrī Wijaya s'étendait alors jusque sur la Péninsule Malaise.

Les relations de Soumatra avec l'Inde du Sud étaient donc, au début du XIe siècle, d'une importance comparable à celles du milieu du IXe siècle avec Nālandā.

Mais si les Indonésiens se rendaient en Inde, les bouddhistes du continent venaient encore en Indonésie, car la biographie du grand réformateur tibétain Atīśa nous apprend que ce dernier passa douze ans à Suvarṇadvīpa comme élève de Dharmakīrti. Nous sommes encore au premier quart du XIe siècle.

C'est de cette même période (1015) que date un manuscrit du Nepāl publié par A. Foucher, et qui donne une reproduction des statues les plus

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

célèbres du monde bouddhique. Parmi celles-ci on trouve reproduits un *Dīpaṅkara* de Java et un Lokanātha de Śrī Wijaya. On voit que la renommée de certaines sculptures bouddhiques de l'Indonésie s'étendait jusqu'au Nepāl, ce qui prouve, malgré la difficulté des communications que l'on a souvent tendance à exagérer à l'heure actuelle, des contacts réels et continus.

*
* *

En ce qui concerne les monuments, il est probable qu'il faut attribuer au climat et au peu de dureté des matériaux employés le fait qu'il n'y a, à Soumatra, aucune ruine bouddhique comparable à celles de Java où la grande majorité des bâtiments sacrés étaient en pierre volcanique. Les ruines soumatranaises qui ont subsisté sont, pour la plupart, en briques et l'action conjuguée de la pluie, du vent, des oiseaux et de la végétation tropicale les a trop défigurées pour que l'on puisse avoir une idée précise de leur forme. Cependant, le peu qui reste encore debout, ajouté aux plans qui ont pu être reconstitués, permet de se rendre compte de leur importance.

Leur distribution géographique prouve, en outre, qu'il y avait des sanctuaires bouddhiques, non seulement dans la région de Śrī Wijaya, mais aussi beaucoup plus au Nord. La plupart de ces ruines sont encore appelées *biyaro* dans les dialectes soumatranais, mot qui n'est qu'une prononciation indonésianisée du terme sanskrit *vihāra*.

A Java, on ne sait rien des premiers monuments qui ont dû exister et qui, probablement, ont disparu sans laisser de traces parce qu'ils étaient en matémaux périssables ou encore parce qu'ils ont été remplacés par les monuments que l'on connaît actuellement. Mais on se trouve sur un terrain solide avec le temple de Kalasan, dans le Centre de Java, daté de 778. Il est dédié à une des manifestations de Tārā, dont il recouvrait une statue de bronze plus grande que nature qui a malheureusement disparu. La décoration, très fouillée, est un des témoignages les plus impressionnants de l'art de Java Central.

Le *stūpa* de Bårå Buḍur, de renommée mondiale, n'est pas daté, mais a très probablement été construit au cours du même siècle. On aura une idée de son importance en se rappelant que les bas-reliefs, mis bout à bout, s'étendent sur une longueur de quatre kilomètres environ. Par ailleurs ses statues sont restées une des réalisations les plus pures de l'art de cette doctrine de Compassion. Enfin, par le symbolisme qui a présidé à sa conception, il est un des monuments les plus importants de tout le monde bouddhique, ainsi que le lecteur intéressé pourra s'en convaincre en consultant le bel ouvrage de M. Paul Mus qui lui est consacré (*cf.* la Bibliographie, *in fine*).

Parmi les autres monuments bouddhiques du Centre de Java, on peut citer le Caṇḍi Sari, que certains archéologues ont considéré être un *vihāra*.

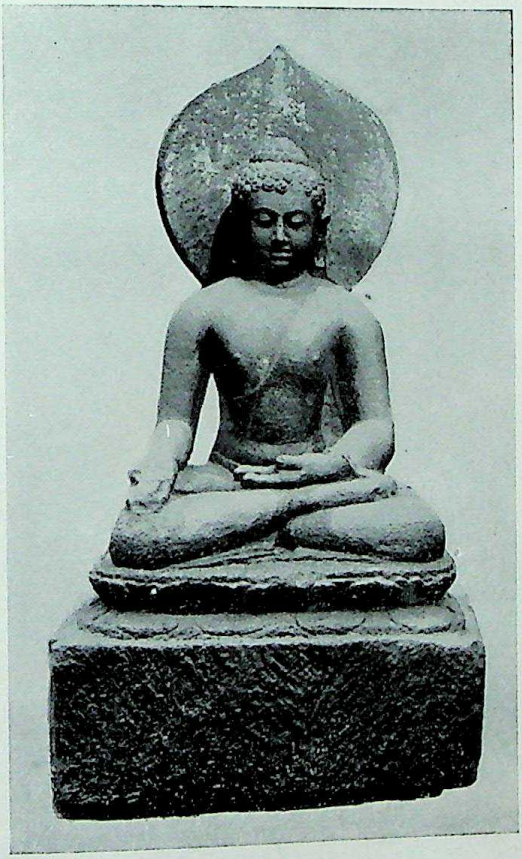
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LX. — SULAWESI (Célèbes). Buddha (IIIe s. ?). Bronze.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXI. — Caṇḍi jago (Indonésie). Devī Bhṛkuti (XIVe s.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. LXII — Caṇḍi Kalasan (Indonésie). (VIIIe s.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXIII. — Caṇḍi Jago (Indonésie). Arapacana (1343). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Les complexes appelés Caṇḍi Sewu et Caṇḍi Plaosan, à peu de distance du grand sanctuaire śivaïte de Prambanan, ne sont guère visités par les touristes car ils sont très ruinés. Le dernier a cependant conservé quelques-unes de ses statues de bodhisattva qui sont d'une très grande beauté. Il y en a encore bien d'autres, mais leur énumération ne serait pas à sa place ici.

En ce qui concerne Bali, les sources chinoises nous parlent très tôt — dès la fin du Ve siècle — de contacts avec cette île où le Bouddhisme semble avoir été florissant. On a retrouvé à Pèdjèng, dans le centre de l'île, une assez grande quantité de *stūpa* miniatures, ainsi que d'autres petits objets en terre cuite : représentations bouddhiques, petits disques portant des formules sacrées dont l'une, très répandue dans toute l'Asie, est souvent appelée la « profession de foi bouddhique » (ce qui n'est d'ailleurs pas tout à fait exact). On suppose que les pèlerins venant à Pèdjèng se procuraient ces petits objets pour les emporter dans leur pays. Ils sont malheureusement difficilement datables avec précision, mais peuvent remonter au VIIIe ou au IXe siècle.

Cette île n'a conservé aucun monument bouddhique ancien, les matériaux couramment employés à Bali étant soit le bois, soit une variété de pierre très friable qui ne résiste pas au temps. Cependant, différents fragments retrouvés en pierre dure, rendent certaine l'existence d'une architecture bouddhique. D'ailleurs, la forme typique des bâtiments à tois superposés, qui existait autrefois à Java et qui s'est conservée à Bali jusqu'à nos jours, est nettement parente de certaines données architectoniques du continent asiatique, et en particulier des édifices chinois et japonais que les Européens ont appelés « pagodes ». Le nombre de ces toits superposés est toujours impair. Il ne dépasse jamais de nos jours onze à Bali, mais la littérature en vieux javanais en cite avec 15 ou 17 toits et même plus.

A Kalimantan (Bornéo), on a retrouvé un vestige de la présence bouddhique dans la partie Sud-Ouest de l'île à proximité des sources du fleuve Tekarèk. Il s'agit d'un mur rocheux vertical sur lequel ont été gravées sept silhouettes de *chaitya* surmontés d'un parasol multiplan et pourvues de sept inscriptions reproduisant des formules bouddhiques et un court texte daté qui est malheureusement en partie illisible. Il est difficile de dater l'écriture, peu nette sur les photographies, mais elle est de toute façon nettement antérieure au Xe siècle.

A Sulawesi, les « Célèbes » des cartes françaises, on a retrouvé à proximité de la côte occidentale, une statue qui est peut-être le plus ancien monument bouddhique de l'Archipel qui se soit conservé. Il s'agit d'une statue de bronze, exactement de même style que celle de Đông-đương actuellement au Musée de Hà-nội, et qui représente un Buddha debout en train de prêcher. La différence la plus notable est dans l'état de conservation, la statue de Đông-đương étant pratiquement intacte, alors que celle de Sulawesi, conservée maintenant au Musée de Djakarta, a perdu toute sa partie inférieure, ainsi que les deux mains. Les archéologues considèrent que ces produits de style Amarāvatī pourraient dater du IIIe siècle A.D.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bien qu'il ne s'agisse pas de l'Indonésie au sens politique du mot, la parenté culturelle et l'histoire ancienne de la région permettent de mentionner ici une inscription trouvée dans la Péninsule Malaise, dans la partie septentrionale de la province de Wellesley et conservée à l'Indian Museum de Calcutta. Il s'agit d'une image de *chaitya* accompagnée d'une inscription en écriture pallava d'une grande élégance. Elle est due à un personnage du nom de Buddhagupta, qui se qualifie de *Mahānāvika*, terme qui signifie littéralement « grand capitaine de navire », donc probablement le capitaine d'un navire de haute mer. Le Dr. Chhabra, qui a donné le meilleur déchiffrement de cette inscription, considère qu'elle doit dater du Ve siècle.

Sur un rocher d'une des petites îles qui se trouvent entre la Péninsule et Soumatra, la grande Karimoun, se trouve une inscription bouddhique difficilement datable, mais certainement antérieure au Xe siècle.

Un assez grand nombre de statues bouddhiques, surtout de petite taille, est parvenu jusqu'à nous. Il y en a en or, en argent et en bronze, dont la majorité provient de Java et datent des VIIIe-IXe siècles. Ce sont pour la plupart autant de petits chefs-d'œuvre.

Un Mañjūśrī d'argent d'une vingtaine de centimètres de haut, mérite une mention spéciale, par son format et la finesse du travail.

Les statuettes provenant de Soumatra sont beaucoup moins nombreuses, mais certaines d'entre elles sont parmi les plus belles de toute l'Indonésie.

Un Lokanātha, moins raffiné de facture, présente la particularité d'être daté de 1039 et de nous avoir conservé le nom de l'artiste, Pu Sūryya.

Il y a enfin un certain nombre de plaques d'or ou d'argent sur lesquelles sont gravées des formules bouddhiques. Toutes ces œuvres d'art sont conservées au Musée de Djakarta.

Pendant la dynastie de Tumapel-Singâsari, où un nouveau pouvoir politique javanais se consolide et commence à s'imposer au dehors, différents souverains ont fait construire des monuments bouddhiques malheureusement très ruinés maintenant. Seuls les restes de l'un d'eux, le Caṇḍi Jago, près du village de Tumpang dans l'Est de Java, donnent encore une idée de l'importance du monument. Celui-ci, qui a dû être construit peu après 1268, présente aussi la particularité d'être pourvu de longs bas-reliefs dans le style qui devait se conserver jusqu'à nos jours dans les poupées du théâtre d'ombres, en particulier celui de Bali, les poupées de Java s'étant depuis nettement différenciées de l'ancien style.

La statue principale de ce temple, un Amoghapāśa, est très mutilée, mais d'autres qui l'accompagnaient sont encore en excellent état et on peut les admirer au Musée de Djakarta.

De 1286 date un autre Amoghapāśa, beaucoup mieux conservé, qui fut envoyé par le roi javanais Kertanagara à son vassal le roi de Malayu. Ce souverain était un bouddhiste fervent et il existe encore à Sourabaya une statue, datée de 1289, où il est représenté sous les traits d'Akṣobhya. C'est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kertanagara qui inaugura une politique d'expansion que la mort vint interrompre et qui, d'autre part, osa mutiler le visage d'un envoyé de l'Empereur mongol de Chine, Qubilai Khan, qui prétendait exiger des souverains du Sud-Est Asiatique qu'ils vinssent eux-mêmes rendre hommage à la Cour de Pékin. L'insulte faite à l'envoyé impérial et à son souverain provoqua l'envoi d'une grande expédition dont les péripéties nous ont été conservées par les sources chinoises de la Dynastie des Yuan, ainsi que par quelques documents javanais. Lorsque cette expédition sino-mongole arriva à Java, au début de 1293, il y avait déjà plusieurs mois que Kertanagara avait été assassiné par un usurpateur. Un gendre de Kertanagara, Raden Wijaya, sut tellement bien manœuvrer, que les troupes chinoises lui servirent à écraser l'usurpateur, après quoi il se tourna contre elles. Ces dernières durent rembarquer au plus vite pour ne pas risquer de plus grosses pertes. Qubilai Khan avait ainsi, sans le vouloir, consolidé Majapahit naissant dont le nom allait bientôt devenir le symbole de la puissance politique de Java. Les aventures de Raden Wijaya sont restées célèbres dans diverses chansons de geste à Java et à Bali, où elles sont encore bien connues. De son côté Marco Polo, qui vécut à la Cour de Chine et a probablement connu les trois généraux chargés de l'expédition à Java, devait noter dans sa relation en parlant de Java que « *jamais le Grand Can ne la put avoir, à cause de la grande distance, et du danger de naviguer par là* », ce qui est un joli euphémisme.

Il faut encore citer deux chefs-d'œuvre de l'art bouddhique : une statue de pierre de la Prājñāpāramitā, dont l'original est au Musée de Leyde et qui a été trouvée près du site de Singâsari à Java Oriental. La sérénité de la contemplation intérieure y est rendue d'une façon saisissante. La légende y a vu un portrait de Kèn Ḍeḍes, l'épouse du fondateur de la dynastie de Tumapel-Singâsari, ce qui n'est pas impossible. L'autre est une statue de Mañjūśrī tenant un sabre, provenant du Caṇḍi Jago et datée de 1343. L'original se trouve actuellement à Berlin, mais le Musée de Djakarta en possède un moulage, ainsi que de la Prajñāpāramitā de Leyde. Une courte inscription sur le Mañjūśrī mentionne un personnage apparenté à la famille royale de Majapahit, Ādityawarma, qui apparaît quelques années plus tard comme souverain indépendant à Soumatra Central (région de l'actuel Minangkabau), où l'on a retrouvé diverses inscriptions dues à son activité. C'est également lui qui a fait reconsacrer, en 1347, la statue d'Amoghapāśa envoyée par Kertanagara en 1286 au roi de Malayu. Cette dernière statue, dans un excellent état de conservation, est maintenant dans la collection archéologique du Musée de Djakarta, où le socle contenant l'inscription originale de 1286 est également conservé.

De Soumatra, seuls quelques fragments lithiques attestent la haute valeur artistique de la statuaire de Śrī Wijaya qui comprend un Buddha couché, représentation très rare dans l'Archipel. Ces statues de pierre soumatranaises sont probablement les plus anciennes de l'Indonésie, mais aucune n'est intacte.

De l'époque d'Ādityawarma par contre, on a retrouvé une statue tan-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

trique en bon état qui est la plus grande de tout l'Archipel puisqu'elle mesure près de 4 mètres.

Il est intéressant de noter qu'en Indonésie, le Bouddhisme, depuis sa grande expansion jusqu'à son déclin, a toujours vécu en bonne intelligence avec le Śivaïsme qui, semble-t-il, l'y avait précédé. Certains souverains ont eu des préférences nettement śivaïtes, tel Sanjaya au VIIIe siècle ; d'autres furent résolument bouddhistes, tel Kertanagara dont on connaît deux statues le représentant sous les traits d'Akṣobhya.

*
* *

Du point de vue littéraire, il est vraisemblable qu'il a dû y avoir, comme dans les autres pays bouddhiques, une grande activité de traductions de textes sacrés et éventuellement d'ouvrages originaux, en particulier à Śrī Wijaya, où l'emploi de la langue locale — donc du vieux malais — est expressément attesté dans les sources chinoises, mais il n'en est rien resté. Ceci n'a pas à nous surprendre, car tout était probablement écrit sur feuilles de latanier, et dans un climat humide comme celui de Soumatra, des olles du VIIe siècle avaient bien peu de chance de survivre jusqu'à notre époque.

De Java, un seul traité a été publié, le *Sang Hyang Kamahāyānikan,* qui décrit le Mahāyānisme javanais. Il est possible que d'autres ouvrages analogues se cachent dans les collections de manuscrits insuffisamment étudiés jusqu'ici.

Un autre ouvrage en vieux javanais mérite d'être cité ici, bien qu'il ne soit pas spécialement bouddhique par son contenu, mais par suite de son importance historique et du fait qu'il a été écrit par le Surintendant de la communauté bouddhique de Java sous Hayam Wuruk, le célèbre souverain de Majapahit qui régnait dans la seconde moitié du XIVe siècle. Il s'agit d'un long poème en 98 chants à la louange de ce roi, mais dans lequel son auteur, Prapancha, a inséré nombre de données historiques qui n'ont jusqu'ici jamais été contredites par ce que les documents épigraphiques nous révèlent de leur côté.

L'ouvrage débute par la biographie de la grand'mère du souverain appelée Rājapatnī, « L'Epouse du Roi », mais dont le nom personnel était Gāyatrī. Sa personnalité a marqué profondément la période où elle était veuve et, comme elle était une bouddhiste dévote, Prapancha l'admire tout particulièrement. On trouve ensuite une biographie des autres membres de la famille royale et du roi Hayam Wuruk lui-même. Plusieurs chants sont consacrés à la description de la capitale Majapahit, de ses monuments et de diverses cérémonies, et donnent une liste de toutes les régions reconnaissant la suzeraineté de Majapahit. Plus loin, après la mention de différentes localités que le roi aimait à visiter, l'auteur raconte un grand voyage que celui-ci fit en 1359

CC-0. Jangamwadi Math Collection. Digitized by eGangotri. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dans la partie la plus orientale de Java, avec de nombreux détails sur les sanctuaires visités, les audiences royales, les jeux, les chasses etc. Sur le chemin du retour, arrivé à Singâsari, le poète visite un religieux de grand âge, et lui demande de lui raconter l'histoire de la dynastie.

Plus loin l'auteur décrit avec détails la grande cérémonie bouddhique qui eut lieu, en 1362, en l'honneur de la grand'mère de Hayan Wuruk, douze ans après sa mort survenue en 1350.

La dernière partie rapporte des événements contemporains et décrit, en particulier, 27 temples-mausolées royaux et autres terrains jouissant de certains privilèges. Prapancha mentionne ensuite les sanctuaires bouddhiques de Bali, et enfin, après avoir décrit différentes cérémonies et fêtes annuelles, il termine par quelques mots sur ses œuvres et lui-même.

Le cas du *Nāgarakertāgama* est typique des hasards de la conservation des documents au cours du temps. Cet ouvrage, daté de 1365, n'est connu que par un seul manuscrit, copié à Bali en 1740, mais qui se trouvait à Lombok lors de l'expédition néerlandaise contre Tjakranegara en 1894. Tous les matériaux combustibles avaient été entassés dans un hangar par les troupes. Ce fut là que l'orientaliste hollandais Brandes, qui avait appris la présence d'olles dans ce hangar, put arriver à récupérer ces dernières et découvrit parmi elles le manuscrit dont il publia aussi vite que possible, en 1902, le texte en caractères balinais. Si ce manuscrit avait servi à allumer le feu d'un bivouac ou d'une cuisine, ce à quoi il avait été destiné, il nous manquerait un des documents les plus importants pour la reconstitution de l'histoire ancienne de Java et, cela va de soi, on n'en soupçonnerait même pas l'existence.

*
* *

On sait fort peu de choses sur la dernière période de Java avant l'expansion de l'Islam. Ce qui est certain, c'est qu'il n'y eut à Java, — et probablement à Soumatra — aucune conquête par des armées islamiques des territoires des princes śivaïtes ou bouddhiques. L'expansion s'est faite petit à petit, par la conversion graduelle de personnages importants qui ont ensuite entraîné leur famille et leurs sujets. Les guerres qu'il a pu y avoir avaient des causes plus politiques que religieuses. A Bali, où ce processus s'est arrêté à une partie très restreinte du Nord de l'île, il n'y a actuellement que quelque 80.000 musulmans, sur près de 2 millions d'habitants.

Parmi les non-musulmans, la distinction entre les śivaïtes et les bouddhistes n'est pas nette, chacun pouvant faire appel aussi bien à un *pedanda Siva* qu'à un *pedanda Buda*, les deux étant considérés comme des rites différents sans la moindre idée de concurrence ou d'animosité. Mais il est certaines grandes cérémonies où les représentants des deux doctrines doivent être présents, ce qui reflète vraisemblablement la situation dans les anciennes cours où le chef des śivaïtes avait sa place, ainsi que le chef des bouddhistes, dans la hiérarchie des dignitaires.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il y a de nos jours, à Java, une petite communauté de bouddhistes, composée en majeure partie d'étrangers (surtout chinois), mais parmi lesquels se rencontrent aussi quelques Indonésiens, qui organisent chaque année la cérémonie de Vaisak au Bărâ Buḍur et qui viennent de fonder un Centre avec *vihāra* à Bandung. Il est impossible de dire pour le moment si le Bouddhisme — soit du Grand, soit du Petit Véhicule —, a des chances de reprendre racine à l'heure actuelle, trop de circonstances pouvant agir dans divers sens. Mais il y avait déjà et il y a encore des publications en sino-malais et en indonésien, destinées semble-t-il en premier lieu au public chinois fixé en Indonésie. Un petit volume, paru il y a quelques années et d'une présentation excellente, tient compte dans son exposé des travaux des orientalistes.

On voit que si, actuellement, le Bouddhisme ne joue qu'un rôle minime, en tant que doctrine, à côté des autres religions de l'Indonésie, dont la plus importante est comme l'on sait l'Islam, il n'en reste pas moins que son empreinte a été si forte qu'il lui arrive encore de transparaître dans différentes facettes de la culture indonésienne, entre autres dans la *Weltanschauung* de nombreux Indonésiens, bien que d'une façon purement inconsciente. Pour ne citer qu'un exemple, nous mentionnerons ici cette tolérance, au sens le plus plein du terme, qui consiste dans un respect total des idées et opinions des autres et qui fait que même des membres d'une famille appartenant à des religions différentes peuvent vivre en harmonie. C'est pour cette raison que dans divers autres détails du comportement social, il y a de nos jours encore une parenté plus nette entre l'Indonésie et les pays bouddhiques tels que le Cambodge, le Laos ou la Birmanie, qu'avec l'Inde d'une part, ou certains pays musulmans de l'autre. Il y aurait toute une étude à faire sur cette question, étude délicate certes, mais qui serait d'un intérêt de premier ordre.

Si l'on se tourne vers des détails plus concrets, nous rapellerons que le mot le plus employé à Java pour désigner le jeûne du mois de Ramaḍān, *puasa*, vient en droite ligne du terme bouddhique *upavāsa*.

D'autre part, le fragment de tronc d'arbre fendu et creusé, et dont l'extrémité supérieure est souvent en tête de poisson (*kentongan* ou *tongtong* à Java et *kulkul* à Bali), qui est encore si usité dans de nombreux villages, est l'équivalent exact du « poisson de bois » (*mou yu*) des monastères bouddhiques de Chine et du Japon.

On pourrait multiplier les exemples, et le prestige du nom de Buddha a dû rester très grand même après l'affaiblissement de sa Doctrine car, encore de nos jours, les Javanais désignent par le terme de *djaman buda*, littéralement « la période bouddhique », tout ce qui se rapporte à la période ancienne.

Au terme de ce modeste et trop rapide exposé, on peut dire que le Bouddhisme a laissé en Indonésie un digne héritage : l'empreinte profonde de la seule religion supranationale qui se soit répandue dans le monde sans effusion de sang, et par le seul prestige de ses adhérents et de sa doctrine, ce qui n'est pas un mince résultat. Dans un monde déchiré suivant les cas par la violence, le chantage à la violence ou la crainte de la violence, il y a là un enseignement qui ne doit pas être oublié.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

b) Theravāda

Birmanie — Cambodge — Ceylan
Inde — Laos — Thailand

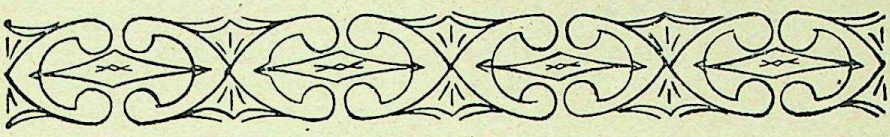
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Birmanie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Buddhism in Burma

by

U Hla Maung, *B.A.*

When we come to the question as to when Buddhism first came to Burma, many modern scholars of both East and West differ on that particular point. Though the dawn of history of Buddhism in Burma is somewhat obscure, I shall, however, make a brief historical survey of the origin and development of Buddhism in that country from both available records and traditions, and endeavour to discuss its historicity from cogent facts and logical reasons.

About 2550 years ago, after attaining Omniscience under the Bo Tree, the Supreme Buddha spent 49 days at various places nearby. At the end of that period, He partook of the honey cakes offered to Him by two merchant brothers, Tapussa and Bhallika of Asitanagara Paukkaravati, or Okkala, later known as Dagon (present Rangoon). He gave them eight hairs from His head. On their return to their native town of Okkala, a pagoda was built and there were enshrined these eight sacred hairs. The authenticity is furnished in the *Vinaya Piṭaka* and Buddhaghosa's *Commentary* on this particular point.

For the sake of clearness I shall first confine my writings to the Buddha Sāsana during the reigns of the rulers of Thīri Khettarā (near modern Hmawza, 5 miles to the South-East of Prome).

According to traditions the Supreme Buddha visited Po-U Taung (a hill near Prome and up-stream on the Irrawaddy river) soon after His First Sermons at Sārnāth, India, and gave four of His sacred hairs to the

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Guardian Deva of that hill, with instructions that they were to be delivered to two merchant brothers, Ajjika and Bhallika, when they arrived at that place later. Traditions hold that some months later, these two brothers sailed along the sea coast and reached a point near Po-U Taung, where they received the Buddha's sacred hairs from the Guardian Deva there. The two brothers then selected a suitable place, and found a hillock (present Sandaw Quarter at Prome) where they built a pagoda and enshrined the sacred hairs. The place later became covered with thick jungle and remained undiscovered for some 170 years.

Thīri Khettarā Founded.

In the year 101 (Buddhist Era), the kingdom of Thīri Khettarā was founded, and King Dvattabaung became its first ruler. He was a contemporary of King Kālāśoka of India. He married four wives; the first wife Siricanda gave birth to Dvattaran; the second wife Ummāra gave birth to Dvattajan; the third wife Pissatoe gave birth to Dvattarāj; and the fourth wife Becandi gave birth to four daughters, Suvaṇṇa Mālā, Kañcana Mālā, Hemā Mālā and Sīri Mālā.

Prince Dvattajan met Arahant Mahā Rakkhita who preached to him an analytical exposition on *Temiya Jātaka*. At the end of the Discourse, the Prince attained to Perfection and became an Arahant under the title of Arahant Caṇḍā Sīri. His one thousand followers also attained Deliverance. Prince Dvattarāj, son of Queen Pissatoe met Arahant Caṇḍa who preached to him an analytical exposition on *Anamatagga Sutta*. He also became an Arahant under the title of Arahant Caṇḍāgarij, and his one thousand followers also attained Deliverance. According to traditions, Queen Ummāra and Princess Suvaṇṇa Mālā later became Arahant–Therīs. King Dvattabaung was very pious and always strove to promote the Buddha Sāsana. He built many pagodas, among which were Thaukkyama, Nyee Nyee, See See, Baw Baw, Pway Pyaw, Myinba-bu, Puñña and Mya-ti-din pagodas. Of these Mya-ti-din pagoda is now known as the Shway Sandaw Pagoda.

Puñña Ceti mentioned above is said to have been built by King Dvattabaung 25 years before the Shway Sandaw Pagoda was constructed by him.

In the year 247 (Buddhist Era), during the month of December 1952 C.E., while clearing a jungle at a spot 1000 yards to the East of Shway Sandaw Pagoda, the ruins of this Puñña Ceti were discovered. When excavations were made at that point, many articles of religious interest were discovered, including the Buddha's Tooth Relic, gold and silver Buddha images, terracotta plaques, etc. These articles were enshrined in a pagoda reconstructed on the same site.

When the Thīri Khettarā dynasty ended about 80 C.E., the inhabitants of that kingdom moved to various parts of Burma, some moving along the sea coast, and some up the Irrawaddy. Those who went to Thaton took with them the Buddhist knowledge and culture. In like manner,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

those who went up-country carried Buddhism with them, and settled down in a region near Pagān. History tells us that by the 5th century C.E., the Mahāyānists who came from the North had firmly established their cult in many parts of Burma. Thus we find that Buddhism flourished for a time during the Thīri Khettarā period.

*
* *

Now, the occasion arises to give an account of the history of religion in that part of the country where Buddhism flourished after it had waned in the kingdom of Thīri Khettarā. The tradition is that Burma was visited by merchants trading between India and the Far East, even at the time of the Omniscient Buddha's rising in India, and it is logical that Buddhism might have been propagated by those merchants or the Buddhist missionaries who accompanied them. History tells us that many religions and cults prevailed in the Buddha's life time, and that very many appreciated Buddhism after hearing its principles and became Buddhist converts. However, we cannot reliably hold that Buddhism had taken root during that period. On the other hand, we can safely presume that in the absence at that time of any schism in Buddhism, only the pure form of Buddhism came to Burma in those days. Traditions also hold that the missionaries or propagandists of Buddhism arrived at Hmawza (five miles to the South-East of Prome) in 1, Buddhist Era, on their way to Tagaung in Upper Burma. From this we can infer that the missionaries for the propagation of Buddhism might have reached Hmawza and other coastal regions long before the first year of the Buddhist Era. So, it is highly possible that Gavampati Mahāthera might have reached that part of Suvaṇṇabhūmi (present Thaton), during that period.

Sāsanavaṃsa (« The History of Buddhism ») says :

« *And in the eighth year after He had gained Omniscience, the Supreme Buddha with many hundreds of monks came to Sudhammapura* (present Thaton) *in the Rāmaññà country.*

» *Now, when the Buddha had come and dwelt at the jewelled hall, He gave the Buddha Dhamma to the inhabitants of the country together with their king and established them in the Three Refuges and the Five Precepts.*

» *Then the Supreme Buddha gave the six hermits, who came to pay homage to Him, six hair-relics.*

» *Thirty-seven years after that, the Elder Gavampati brought some relics to Sudhammapura and gave them to Sīharāja* (the then ruling king), *who set up thirty-seven shrines.*

« *Thus, in precisely the eighth year since the Buddha's Mahā-parinibbāna, the Elder Gavampati had established the Teaching at Sudhammapura* (Thaton) *in Rāmaññà country.*

« *Although the people did not understand all of the Buddha's Teachings, those who were believing at heart took faith* (saddhā) *according*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

to their own ability to understand. But subsequently, after the Third Great Buddhist Council held at Patna, Venerable Moggaliputta-tissa Mahathera deputed his disciples, Soṇa and Uttara to establish the Buddha country (Suvaṇṇabhūmi) *and establish the Buddha Sāsana.* »

Thus, two hundred and thirty-five years after the Buddha's Mahāparinibbāna, the Elders Soṇa and Uttara came to Suvaṇṇabhūmi and established the Buddha Sāsana.

We have not very reliable data to show how the Buddha Sāsana flourished in Suvaṇṇabhūmi from the period 235 Buddhist Era to 1600, Buddhist Era, when King Anōratha first introduced Theravāda Buddhism into Burma.

There are two controversial points in regard to the history of Buddhism during Suvaṇṇabhūmi (Thaton) period. They are « Suvaṇṇabhūmi » and « Buddhaghosa ». As regards the first, some writers say that it is Sudhammapura or Thaton at the mouth of the Sittang river. In *Indian Antiquary XXII*, p. 17, it is also mentioned as Sudhamma-nāgara. But, in *Indian Antiquary XXII*, p. 151, it is stated that Rāmaññadesa is another name for Suvaṇṇabhūmi. Some hold that it is ancient Pegu (*Kalyānī Inscriptions*). Phayre describes Suvaṇṇabhūmi as including the delta of the Irrawaddy and Thaton (*History of Burma*, p. 19). Suvaṇṇabhūmi was a prosperous city and an important trading centre. The Buddhist Texts refer to it (*Milinda*, p. 359, and *Niddesa*, p. 155).

Whatever the case may be, we in Burma hold that Suvaṇṇabhūmī was the present Thaton.

About Buddhaghosa, the author of *Visuddhimagga*, some hold that Buddhaghosa copied out the *Tipiṭaka* and came to Thaton. In the *Cūlavaṃsa*, it has come down thus : « *The Elder named Buddhaghosa, who was born in a brahmin village near the Great Bo Tree in Buddha Gayā, went to Ceylon and copied out the Tipiṭaka. He then returned to Jambūdīpa* (India) ». Others claim that Buddhaghosa had never been to Suvaṇṇabhūmi. Despite all these differences of opinion, it is quite clear that the *Tipiṭaka* which was followed in Thaton about 1600, Buddhist Era, was the same as the one copied out by Buddhaghosa in Ceylon.

With some reliable elements in hand, let us now examine how the Buddha Sāsana flourished in Thaton during the period from 235 B.E. to 1600 B.E. The *Sāsanavaṃsa* says : « *It should be understood that there were Arahans from the time when Theravāda Buddhism had been founded in Rāmaññа country* (including Suvaṇṇabhūmi) *down to the time of King Manuha in the city of Sudhamma.* »

An ancient outline of history known as *Sāsanapaveni* says : «*In the city of Sudhamma* (Thaton), *an Elder named Anomadassi possessed of high attainments, lived with five hundred monks preserving the tradition of Elders Soṇa and Uttara. But his disciple was Adhisīla, whose chief disciple was Pranadassi, whose chief disciple was Kāla, whose dis-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ciple was Arahan Mahā Thera, whose chief disciple was Āriyavaṃsa, whose chief disciple was Venerable Elder Uttarajiva. »

I may mention the following from the *Sāsanavaṃsa,* « History of Buddhism » :

« *In 1600 Buddhist Era, the Rāmañña country, the place where the Buddha Sāsana had come into existence, was disturbed by the three kinds of fear, namely, fear from village-plundering bandits, fear from a kind of burning fever, and fear from the adversaries of the Doctrine. And at the same time the Order became weak there, as when the water is scanty lotuses growing in it become weak. Even the monks there could not comply with the Buddha's Teachings as they wished.*

» *Some of the prominent pagodas that were built during the Thaton period are Kyaik-hti-yo Pagoda, Shwezayan Pagoda at Thaton town, Kelāsa Pagoda and Myathabeik Pagoda.*

» *Tradition has it that in days of old, a hermit by the name of Tissa lived in the region of Thaton. He had two other brother hermits, one living on the Zingyeik Hill and the other on the Kelāsa Hill. He obtained a Buddha's Relic and always kept it in his lock of hair. He had an ardent desire to built a Pagoda wherein he would enshrine this sacred relic. When he was nearing his death, he was visited by the King of Thaton, who persuaded him that as he was now old and near death, he should transfer the relic to him for permanent enshrinement in a Pagoda to be built by the King. The hermit then asked the King to find a rock resembling his head and to enshrine the relic in the Pagoda to be built on that rock. Accordingly, the King and his retinue found the rock on a hill about six miles from the present Kyaiktho. This rock is about twenty feet high and fifteen feet in diameter. It balances on the edge of a ridge and on one side it faces a deep chasm. A hand push will start the whole formation rocking, but it is so well balanced that even in an earthquake which shook the district some thirty years ago, it was not dislodged. On it was built the Kyaik-hti-yo Pagoda and thousands of pilgrims visit it yearly.* »

*

* *

I shall now relate as to how Theravāda Buddhism arrived at Pagān but I shall not be doing justice if I do not narrate something about the religion that existed in that region during the period prior to 1589 B.E. (1044 C.E.).

According to *Sāsanavaṃsa,* twenty years after the Buddha attained His Omniscience, He visited Sunāpranta (Upper Burma) at the request of two brothers Cūlapuṇṇa and Mahāpuṇṇa, who lived in a village of traders at Suppādakatittha. When the Supreme Buddha accepted the Red Sandal Wood Monastery offered to Him by the two merchants, and had stayed there for seven weeks, He preached the Dhamma to the devas and men assembled there. And as He was coming with five hunderd who had faith in Him, on the way He preached the Dhamma to a sage named Saccabandha who lived on the Saccabandha mountain, and

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

at the end of the Discourse, Saccabandha attained Arahantship with six Higher Spiritual Powers. In the village of traders also the Buddha preached the Dhamma to the banker Isidinna and other people.

While the Omniscient Buddha was staying at the Sandal Wood Monastery, He at one time went out on His rounds through the Tampadīpa country with His personal attendant Ānanda. When the Buddha reached a place near the town of Arimaddana (present Pagān), He stood on the top of a mountain and predicted : « *In future, Ānanda, a king named Sammuti will build a town, Arimaddana by name in this land, and in that town my Teaching, having expanded, will stand firm.* »

Thus, in Upper Burma owing to Saccabandha, Isidinna, Mahāpuṇṇa and others, the Buddha Sāsana came into existence, but it did not take root there.

In the year two hundred and thirty-five after the Supreme Buddha's Mahāparinibbāna (235 B.E.), when the Venerable Mahāthera Moggaliputtatissa had recited in the Third Great Buddhist Council, he sent his pupil Dhammarakkhita with four other monks to Aparanta or Sunāpranta country.

When Dhammarakkhita Mahāthera arrived in Upper Burma (in the region around Minbu District), he preached the Dhamma to the people of whom most of them became converts.

Tradition says that even from the royal family a very great number took ordination, while many of the womenfolk became female devotees.

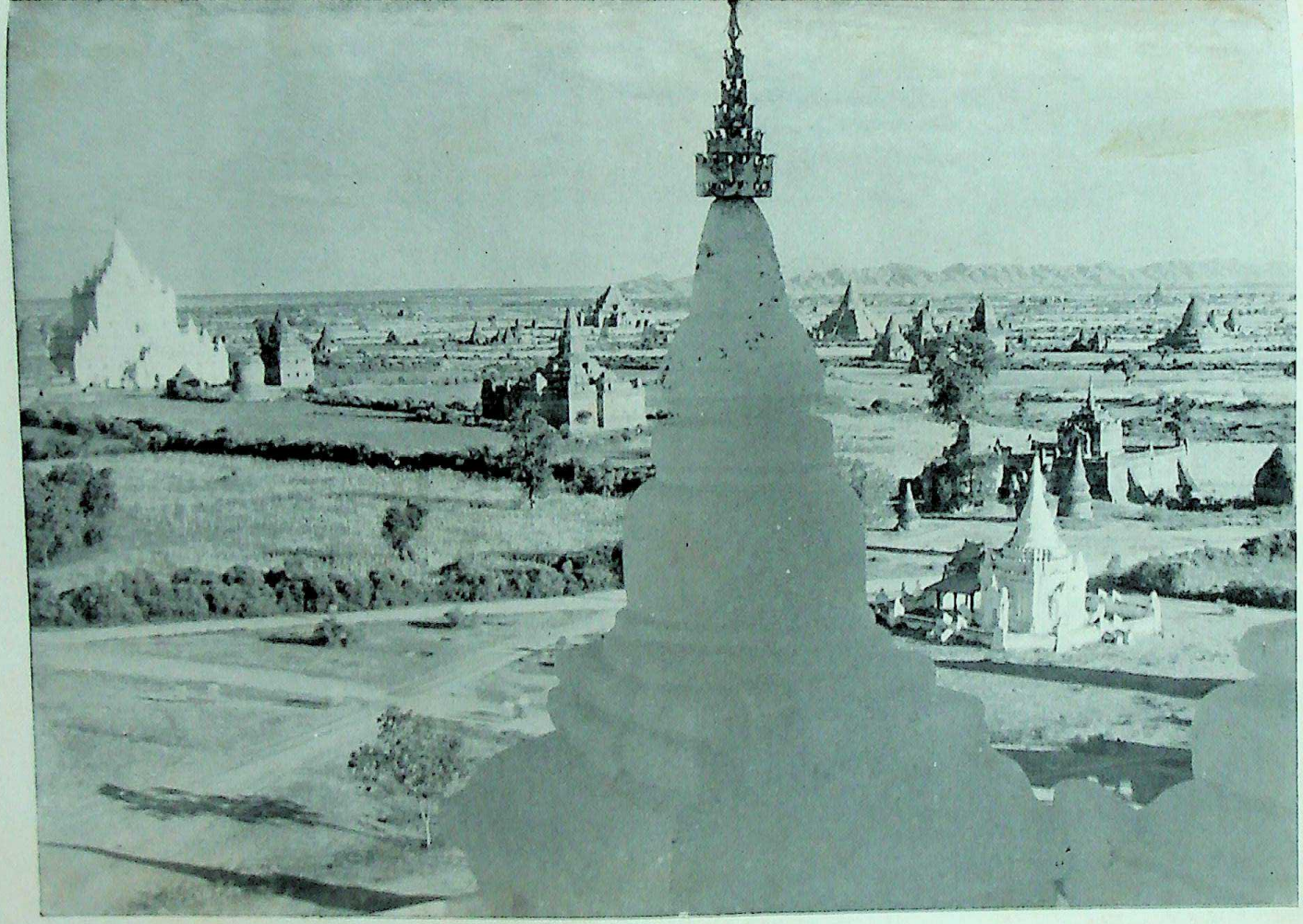
Buddhism shone in that region brilliantly for some time, but it gradually waned owing to the adversaries coming from all directions. In this connexion, Thiripyanchi U Lu Pe Win, former Director of Archaeological Department of Union of Burma, said :

« *The period between 800 C.E. and 1044 C.E. is one of many changes in the relations between the various settlements in Burma. The Pyus and Mons had now frequent quarrels and in 894 C.E., the Pyus were forced to leave the old town of Prome. The Pyu Chief Pyinbya was killed in action, and so Prome became a Mon settlement. The Pyus then retreated towards the region in the neighbourhood of Pagān, and within a few years, raised a large fort at old Pagān.* »

So here is is fit to narrate also the history of Buddhism prevailing during that period. The *Sāsanavaṃsa* says :

« *About 960 C.E. in the town of Arimaddana* (present Pagān) *in the Tampadīpa country in our Maramma circle, there reigned a ruler, King Anōratha* (Anuruddha), *the aris, sham ascetics, taught wrong views to their disciples. King Anōratha, conversant with merit did not approve of their Wrong Views.* »

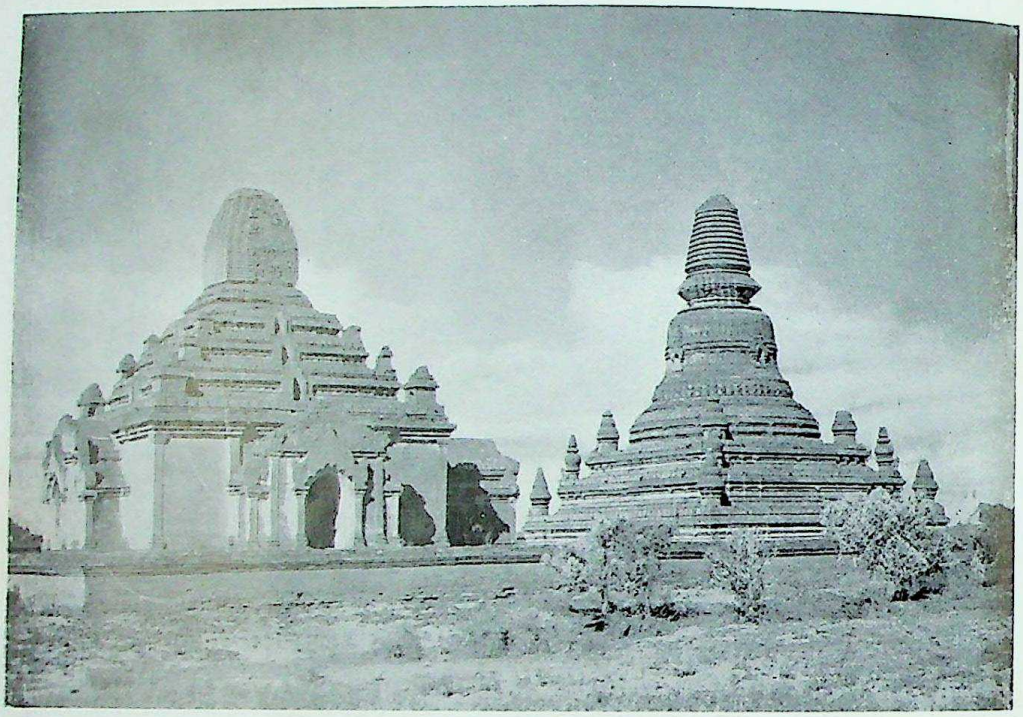
Buddhism in Burma has a rather obscure history, at least in its earliest development, for it spread in several infiltrations of influence, by land and sea, from India, Tibet, China, Ceylon and Nepal. It was a mixture of indigenous nature-spirit (*nat*) worship and worship of divine and supernatural beings such as devas and Brahmās. There was a time in



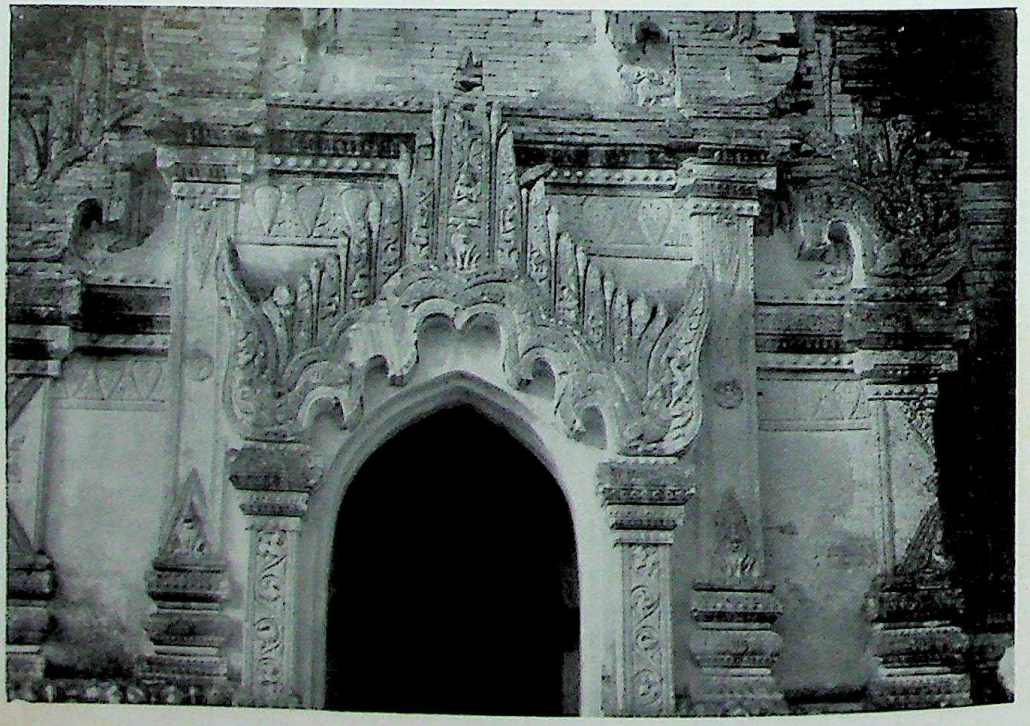
Pl. LXIV. — PAGĀN (Birmanie). Vue générale.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



BIRMANIE. *a*) PAGĀN. Temple Thambula (c. 1255). A droite, stūpa (1200).



b) Détail de la porte Ouest du temple.

Pl. LXVI. — PAGĀN (Birmanie). — Temple Ānanda.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXVII. — PAGĀN (Birmanie). Buddha du temple Thandawgya (1248).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Burmese history when *mantras* and *tantras* predominated in the region of our country. It was one of the Kings of Pagān, Anōratha, in Pāli Anuraddha who, with the help and guidance of a Mon Bhikkhu, purified the practice of Buddhism by purging it of all the non-Buddhist elements.

By means of pure Theravāda Buddhism, that mighty monarch of Pagān was able to unite in the year 1602 B.E. all the small tribal regions into one big empire for the first time in our country's history.

During that period, in the year 1570 B.E., and in the ninth year of King Anōratha's reign in Burma, one Mahāthera Arahan arrived at the capital city of Pagān. The king then invited him to his Royal Palace where the Mahāthera preached to him the Discourse on Diligence (*Appamāda Sutta*). On hearing the Discourse the king was most delighted, and requested the Mahāthera to spend his days at Pagān, and to be his guide and teacher. The Mahāthera acceded to his request and since that time resided in the monastery built for him by the king.

Being inspired to procure the Buddha Relic and the *Tipiṭaka* for him and his subjects for the purpose of paying homage to it, he made enquiries as to where these things could be found. Arahan Mahāthera then pointed out to the king that King Manuha of Thaton was in possession of the same. Immediately upon this, the King sent a Royal Mission led by a Minister of Court for the purpose of procuring the Buddha Relic and the *Tipiṭaka* from the king of Thaton. But King Manuha gave an insulting reply to King Anōratha who ordered his army to attack Thaton. Consequently, Thaton was besieged and conquered by King Anōratha's army. Relics, many sets of *Tipiṭaka* and one thousand religious teachers were taken to Pagān in 1601 B.E. The king then ordered his subordinates to copy out the Text in Burmese characters. Doubting as to the correctness of the copy of the *Tipiṭaka* he had, King Anōratha sent four of his ministers to Ceylon to bring him more copies of the *Tipiṭaka*. On receipt of the copies from Ceylon, the king compared them with his Thaton collections and found them to be identical.

*
* *

But more is to be told about the history of Buddhism during the reign of the kings of Pagān. King Anōratha was succeeded by King Sawlu (1622-29 B.E.), but there was no important religious event during his reign, except that he built one pagoda in Monywa District and another in Minbu District. King Kyansittha succeeded King Sawlu in 1629 B.E. and completed the Shwe See Khōn Pagoda which had been left unfinished by King Anōratha. He contributed much to the promotion of the Buddha's Teachings and in 1635 B.E. built the famous Ānanda Pagoda at Pagān.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

It is noted for the sculptures of exquisite workmanship and also contains terracotta plaques depicting the Birth stories of the Buddha.

King Kyansittha built many other pagodas and religious institutions among them the Myazedi Pagoda and also constructed the Myazedi Inscriptions. He was the first Burmese king who deputed some of his ministers to make repairs to the Bodh Gayā Temple.

In 1657 B.E. King Kyansittha died and was succeeded by King Alaungsithu (1657-1712 B.E.). In 1660 B.E., Arahant Mahāthera Arahan attained Parinibbāna. He had been the tutor to King Alaungsithu and three of his predecessors. Owing to the propagation of the Buddha Dhamma by Mahāthera Arahan and his disciples at Pagān since the days of King Anōratha, the influence of the Aris over the people had died out. In 1689 B.E., King Alaungsithu built the That-byin-nyu Pagoda after the model of the shrines in Northern India. It has five storeys. The first and the second storeys were used for the residence of monks, the third for keeping the Images of the Buddha, the fourth for a library, and on the fifth storey was constructed a pagoda in which the sacred Relics were enshrined. The building is thus a combination of a pagoda and a vihāra and inscriptions on the walls recorded its history.

During the reign of King Narathu (1712-15 B.E.) and King Narathеinkha (1715-18 B.E.), there was no important religious event. In 1718 B.E. King Nara-pati-sithu ascended the throne and during his time, the Buddha's Teachings were very prosperous owing to the propagation of the Buddha Dhamma by Uttarajīva Mahāthera, Chappaṭa Mahāthera and four Bhikkhus brought by the latter from Ceylon. Let me now tell you something about this famous Chappaṭa Mahāthera.

The original statement about Chappaṭa Mahāthera is found in the Kalyānī Inscriptions of Dhammacetī, 2021 B.E. (1476 C.E.) :

« *One hundred and seven years after this event, or in the year 1709 B.E., King Sirisaṅghabodhi – Parak – kama – bāhu purified the religion of Laṅkādīpa* (Ceylon). *Six years after that or in the year 1715 B.E., Uttarajīva Mahāthera, the Preceptor of the King of Pagān, with the object of worshipping at the shrines in Laṅkādīpa, set out for Kusima-nagara* (present Bassein), *saying to himself : « I shall embark a ship with a great many bhikkhus.* » Who was this Uttarajīva Mahāthera ? He was a native of Rāmaññadesa, and as a pupil of Āriyāvamsathera. On arrival at Kusimanagara (*Bassein*) Uttarajīva Mahāthera embarked in a ship, accompanied by many other bhikkhus and by a sāmaṇera Chappaṭa whose age was fully 20 years. He was called Chappaṭa sāmaṇera, because his parents were natives of a village called Chappaṭa in Kusimaraṭṭha. On the arrival in Laṅkādīpa of Uttarajīva Mahāthera, the Mahātheras of Laṅkā came in a body and welcomed him with a reception. As they were well disposed towards him they said : «*We are the spiritual successors of Mahāmahindathera, who established Buddhism in Laṅkādīpa, while you and the other*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bhikkhus in your company are the spiritual successors of the two Mahā-theras, Soṇa and Uttara, who established Buddhism in Suvaṇṇabhūmi. Let us all, therefore, perform together the ceremonies incumbent upon the Order. » Having spoken thus, they performed the *upasampadā* ordination of Chappaṭa, the twenty year old sāmaṇera.

« *After this, Uttarajīva Mahāthera, having accomplished the object of his visit made preparations to return to Pugāma* (Pagān). *Then the Bhikkhu Chappaṭa thought :* « *If I were to return with Uttarajīva Mahā-thera, owing the impediments caused by my relatives, I should not be able to enjoy that peace and quiet which are conclusive to the study of the* Tipiṭaka *together with its commentaries. It is perhaps advisable therefore that I should, with the permission of the Mahāthera, remain in Laṅkādīpa and return home only after I have mastered the* Tipiṭaka *together with its commentaries.* » Accordingly, Chappaṭa asked permission from Uttarajīva Mahāthera and remained behind in Laṅkādīpa.

Chappaṭa Thera prosecuted his studies in Buddhist literature in Laṅkādīpa for ten years and returned to Pagān bringing with him the Elder Sīvali, the Elder Tamālinda, the Elder Ānanda and the Elder Rāhula. On the death of Uttarajīva Mahāthera, the four Sinhalese Bhikkhus strove their best to propagate the Buddha Dhamma in Burma with the help of the support of the then rulers of Pagān. The Buddha Sāsana shone brilliantly during the reign of the Pagān kings, and since those days Buddhism has been firmly established in Burma.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Cambodge

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Bouddhisme au Cambodge

par

le Vénérable PANG KHAT

On sait le rôle éminent qu'a joué, dans la formation du patrimoine spirituel du Cambodge, l'influence de la civilisation indienne. Le Brahmanisme et le Bouddhisme, éléments essentiels de cette civilisation, une fois implantés sur le sol khmèr, y ont prospéré et sont devenus des facteurs déterminants de la personnalité de la nation cambodgienne, aujourd'hui encore parfaitement vivaces.

En ses âges lointains, sans doute, le peuple cambodgien, de même que les autres peuples de la préhistoire, vénérait les éléments naturels : l'eau, la terre, le feu, le vent, ainsi que des génies et divinités locales, et voyait dans les forêts ou les rochers des sources de salut. Ainsi s'explique que, de nos jours encore, se soit conservée la tradition de fêtes rituelles dédiées à ces génies.

Par la suite, le peuple khmèr adopta une seule religion qui n'était pas seulement un refuge suprême contre la peur, mais encore faisait accroître sa confiance en l'avenir, en même temps que l'espoir de réaliser ses plus intimes aspirations. Le Bouddhisme, en apportant au peuple khmèr une arme contre les superstitions erronées, contribua à affiner sa culture. Depuis son introduction au Cambodge, il s'y est fermement enraciné et l'histoire religieuse du pays montre que, même au cours des périodes les plus difficiles, il a pu se développer à côté du Brahmanisme.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les débuts

Deux cent dix-huit ans après la mort du Buddha, le roi Aśoka monta sur le trône du Magadha, dont la capitale était Pāṭaliputra. Personnage d'un grand rayonnement, dont l'influence s'étendait à l'Inde entière, il se convertit au Bouddhisme et fut le promoteur du troisième Concile bouddhique, en l'an 241 A.C. A l'issue du Concile, le même souverain envoya à l'étranger des missionnaires qui devaient diffuser la doctrine du Maître.

Selon des sources singhalaises, c'est en particulier à la suite du troisième Concile que deux moines, ou « thera », nommés Soṇathera et Uttarathera, furent envoyés à Suvarṇabhūmi. Outre ces sources, des inscriptions lapidaires, tant en Inde qu'en diverses autres régions, se réfèrent aux ordonnances du roi Aśoka. Si aucune d'elles ne mentionne expressément Suvarṇabhūmi, il y est confirmé que le Bouddhisme fut propagé dans toutes les directions.

Si l'on s'en rapporte aux sources de Ceylan, selon lesquelles le Bouddhisme se serait implanté à Suvarṇabhūmi dès le IIIe siècle de l'ère bouddhique, il resterait à préciser où se trouvait le pays ainsi nommé. C'est un point qui, à ce jour, n'a pu être élucidé. Désignait-on ainsi les régions comprises entre l'Inde et la Chine ? Suvarṇabhūmi correspondait-il à l'actuelle Birmanie ? au Thailand ? Il est difficile de se prononcer. En fait plusieurs pays, adeptes du Bouddhisme theravādin, qui ont conservé dans leurs Annales le souvenir des deux thera et de leur mission à Suvarṇabhūmi, peuvent également prétendre avoir porté ce nom.

Sur ce point controversé je voudrais néanmoins tenter de jeter quelque lumière avant d'étudier l'arrivée du Bouddhisme au Cambodge, car cette dernière étude, on le verra, en sera facilitée.

En fait, l'expédition indienne vers Suvarṇabhūmi était dictée non point tant par un zèle religieux que par le désir d'y découvrir de l'or. Le nom de ce pays mystérieux est à lui seul révélateur : *Suvarṇabhūmi*, en effet, signifie littéralement : « Pays de l'Or ». Un mobile si terre à terre n'a rien qui puisse surprendre. L'ambition de posséder des mines d'or ou de diamants, beaucoup plus que des raisons politiques, attira les Européens en Afrique du Sud et dans les Amériques. Le terme *Suvarṇabhūmi* désignait les pays miniers continentaux, tandis que les îles réputées posséder de semblables richesses portaient le nom de *Suvarṇadvīpa*. Les deux termes étaient, en quelque sorte, l'équivalent de l'Eldorado occidental. D'ailleurs, l'or n'excitait pas seul les convoitises des explorateurs. L'Inde avait aussi besoin d'épices : cardamomes, camphre, bois de santal, etc. De là les toponymes tels que *Takkola* (« Marché des Cardamomes ») ou *Karpūradvīpa* (« Ile au Camphre »). Dans nos régions, de nombreux villages, ainsi que des fleuves, tiraient leur nom du mot « or » (en sanskrit). Les Indiens, d'ailleurs, n'étaient pas seuls à connaître Suvarṇabhūmi. Ptolémée parle de la Chersonèse d'Or et un historien chinois du

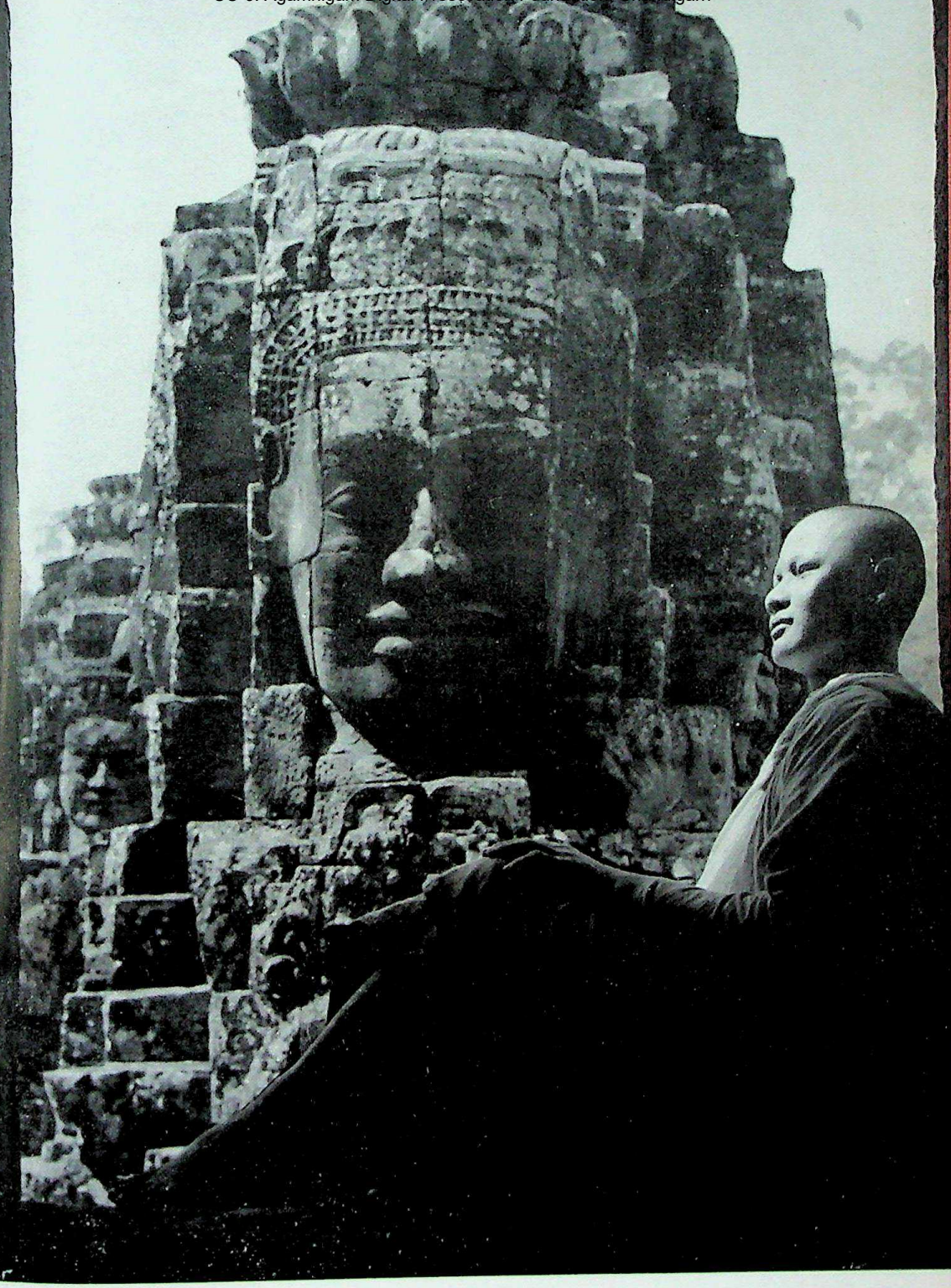
CC-0. Panini Kanyakubja Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXIX. — Angkor Vat (Cambodge). Buddha en abhaya mudrā (XIIe s.). Pierre.

l. LXVIII. — Angkor Vat (Cambodge). Orant (XIIe s.). Bois.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. LXX. — ANGKOR (Cambodge). Bāyon. Détail de la tour Ouest.

Pl. LXXI. — ANGKOR (Cambodge). Tep Pranam. Buddha géant en abhaya mudrā (XIIIe s.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

IIIe siècle fait mention du *Kin-lin*, c'est-à-dire le « Pays de l'Or », ou plus exactement la « Muraille de l'Or ».

Les navigateurs indiens partirent des grands ports de la côte Sud de la péninsule. Parmi ceux où ils débarquèrent au terme de leur traversée, citons : Takkola, Tenasserim, Vesuṅga, au Pegu ; Tāmbralinga, en Malaisie ; Bangka, à Sumatra ; Oc-eo dans l'ancien Kampuchea. Au sujet d'Oc-eo, notons qu'on y a découvert des objets datant du 1er siècle, en particulier des pièces de monnaie romaines et indiennes.

Il est donc permis de penser que l'ensemble de ces régions était englobé par le terme Suvarṇabhūmi. Toutefois, la plupart des savants, en admettant le bien-fondé de l'hypothèse, évitent toute affirmation catégorique. Le professeur indien P. Bapat, dans son ouvrage 2.500 *Years of Buddhism*, parle de la Malaisie et de Sumatra « *the land of Gold* », de même que M. George Cœdès. D'autres avancent, mais sans être plus affirmatifs, les noms de la Birmanie et du Thailand. En fait, si l'on ne peut mettre en doute la mission des deux thera envoyés par le roi Aśoka, rien ne permet de penser que la culture indienne rayonna hors des frontières de l'Inde avant le IVe siècle de l'ère chrétienne.

On a dit que le terme Suvarṇabhūmi s'appliquait aux pays continentaux. Or il est curieux de constater que les documents pālis de Ceylan parlent, au contraire, de Suvarṇabhūmi comme d'une île. Quand les deux thera y abordèrent, disent ces texte, « *les habitants de l'île crurent qu'il s'agissait des génies de l'eau...* ». De quelle île s'agirait-il alors ? Java ? Sumatra ? Bornéo ? Les Célèbes ? Une fois encore, nous ne possédons aucun élément qui nous permette de trancher le débat.

Notons enfin que le Chinois Tchen Yi-tsing, lui aussi, situe « *le Kin-lin dans le Kin Tcheou* » (« l'Ile de l'Or »). A deux reprises, il précise la notion d'une Suvarṇabhūmi insulaire en citant Sumatra et Palembang (Śrī-vijaya).

Lawrence P. Briggs, de son côté, parlant de la Malaisie, l'appelle « *Peninsula of Gold* ». On notera que la localité actuelle de Ta-Kua-Pa, au Sud de l'isthme de Kra et sur la côte Ouest, semble correspondre à l'ancien marché de Takkola, dont parle Ptolémée. Sur la côte Est de la péninsule malaise, il faut encore mentionner le port de Tāmbralinga. Ces deux ports étaient en relations l'un avec l'autre. De là s'établirent des courants vers la Ménam et le Mékong. Rappelons notamment, à ce sujet, l'histoire du brahmane Houen-t'ien, qui arriva au Fou-nan et le soumit.

L'expansion du Bouddhisme hors de l'Inde se fit par voie de terre et par mer. Dans les deux cas, elle eut pour support des activités commerciales. A chacun de leurs voyages, les négociants invitaient à venir avec eux des bhikkhus (ou thera) ou emmenaient des effigies du Buddha pour écarter les périls de la traversée et pratiquer leur culte. Partant du Dekhan, ils allaient vers l'Asie du Sud-Est. Ainsi se propagea le Bouddhisme. Partout où arrivè-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

rent ces moines voyageurs, on trouve trace de leur passage sous forme de statues ou d'inscriptions.

Entre l'Inde et la Chine se trouvaient, alors, les quatre Etats môn, khmèr, cham et malais, ce dernier étant un Etat insulaire. La question se pose de savoir à quelle date ces Etats furent hindouisés. G. Ferrand parle d'une époque antérieure à l'ère chrétienne. Selon P. Dupont, ces quatre Etats auraient connu le Bouddhisme au début du 1er siècle de l'ère chrétienne. Mais G. Cœdès estime qu'on ne doit pas remonter au-delà du IIe ou IIIe siècle après J.-C. Si l'on compare les vestiges découverts dans ces quatre Etats, premiers centres de développement du Bouddhisme hors de l'Inde, on constate qu'il n'en est pas de plus ancien que l'inscription en sanskrit de Vo-canh, dans le Fou-nan.

L'ère du Fou-nan

Les documents de Ceylan rapportent que le Bouddhisme s'est installé au Cambodge 309 ans avant l'ère chrétienne. Le pays khmèr faisait alors partie de Suvarṇabhūmi oriental, ou Asie du Sud-Est. Mais aucun document ne mentionne avec précision sous quel règne ni de quelle façon le Bouddhisme fut introduit au Cambodge. Si les circonstances de cette pénétration demeurent obscures, c'est que non seulement pour le Cambodge, mais aussi pour les autres régions englobées sous le terme général de Suvarṇabhūmi, nous ne disposons pas de témoignages précis antérieurs à l'ère chrétienne.

A cette époque, le Cambodge était appelé « Pays [du Roi] de la Montagne ». Les Chinois le nommèrent Fou-nan. La capitale était T'ô-mou, en vieux langage khmèr Dalmak, c'est-à-dire : le « Chasseur ». Elle était située dans la localité de Baphnom, aujourd'hui la colline de Phnom-Ksach. Les documents historiques de cette époque ont disparu. Il n'en reste que des inscriptions lapidaires en quatre endroits différents : à Vo-canh, dans la province de Nha-trang (Viêt-Nam), à Dambang dêk, dans la province cambodgienne de Takéo, à Tonlé-Bati, dans la même province, et au Prasat Pram Lvèng, au Viêt-Nam. Certaines parlent de Brahmanisme, d'autres sont de caractère bouddhique.

En dehors de ces inscriptions, nous disposons de documents chinois traduits par P. Pelliot, selon lesquels le Fou-nan s'érigea en Etat au 1er siècle. Mais, si l'on en croit G. Ferrand, c'est au IIIe siècle de l'ère bouddhique, c'est-à-dire 250 ans avant J.-C., que la culture indienne aurait été introduite au Cambodge. Toujours selon les textes chinois, deux envoyés nommés K'ang T'ai et Tchou Ying, venant de Chine, arrivèrent au Cambodge au début du IIIe siècle de l'ère chrétienne, sous les Trois Royaumes. De la comparaison des documents que l'on vient de citer nous pouvons tirer les conclusions suivantes :

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Fou-nan était établi au fond d'une grande baie, limitée à l'Est par le Lin-Yi (Champa) et à l'Ouest par l'Inde. L'écriture en usage était d'origine indienne. Le peuple pratiquait le Brahmanisme et le Bouddhisme et savait sculpter des statues de divinités en pierre ou en bronze. Pour porter le deuil, les habitants du Fou-nan se rasaient la barbe et les cheveux. Les funérailles étaient pratiquées selon quatre modes différents : par inhumation, par immersion, par incinération ou, plus simplement, en laissant le cadavre en pâture aux bêtes sauvages. Le pays entretenait des relations avec l'Inde et avec le Lin-Yi. Un commerçant indien, nommé Kia-sang-li, qui, vers la moitié du IIe siècle, poussa jusqu'au Fou-nan, a noté que le pays était prospère.

Sous le règne de l'empereur chinois Wou (222-280), il est relaté que le roi Fan Tchan du Fou-nan envoya en Inde, vers la fin du IIe siècle, un ambassadeur nommé Sou-wou. Celui-ci s'embarqua à T'eou-kiu-li, ou Takkola (aujourd'hui Ta-Kua-Pa), dans la presqu'île malaise, jadis port du Fou-nan sur l'Océan indien. Il mit un an pour atteindre l'embouchure du Gange et remonta le fleuve pour arriver à la capitale du roi indien. Après avoir visité le pays, il regagna le Fou-nan, accompagné dans son voyage de retour par un envoyé du roi indien nommé Tch'en-song, qui était chargé de remettre des présents au roi du Fou-nan. Ce voyage dura, au total, quatre années. A la même époque, l'empereur Wou envoya lui aussi au Fou-nan les deux émissaires déjà nommés et qui durent arriver vers 225-230. Ils y firent la connaissance de l'ambassadeur indien, Tch'en-song, auprès de qui ils s'informèrent des mœurs et coutumes de l'Inde.

Les mêmes documents font mention de plusieurs rois et reines du Fou-nan. Une reine, entre autres, nommée Lieou-ye, était, affirment les textes chinois, d'une remarquable beauté. Il est rapporté qu'un brahmane, nommé Houen-T'ien, armé d'un arc que lui avaient remis les dieux, s'étant embarqué en direction du Fou-nan, la reine Lieou-ye leva une armée pour le combattre. Vaincue, elle fut contrainte de l'accepter pour époux et ce furent les premiers souverains. Ces faits correspondent à l'inscription de My-son (658) qui parle du « Kauṇḍinya » et de la « Nāgī Somā ». L'inscription du temple de Baksei Chamkrong (948) mentionne que le dernier roi du Fou-nan, Rudravarman, était un descendant du Kauṇḍinya et de la reine Somā.

Parmi les successeurs du Kauṇḍinya, il convient de réserver une place spéciale à Fan Man, ou Fan Che-man (Śrīmāra?), célèbre par son intelligence et son courage et qui soumit par la force les pays voinsins. Il avait agrandi cinq ou six fois le territoire du Fou-nan lorsque, sur le point de porter la guerre au Kin-lin (« Pays de l'Or »), il tomba malade et mourut.

L'inscription célèbre découverte à Vo-canh, dans la province viêtnamienne de Nha-trang, fait mention de Fan Man comme d'un fervent bouddhiste. Cette inscription, selon les travaux des deux savants Barth et Bergaigne, remonterait au IIIe siècle de l'ère chrétienne, peut-être même au IIe

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

En souvenir de ce grand roi, sa famille fit ériger une stèle sur laquelle une inscription rappela sa piétié et son désir de mettre ses propres biens au service des autres hommes dont il voulait améliorer la condition. Ainsi savons-nous de façon précise que le Bouddhisme s'est développé au Cambodge dès le IIe siècle de l'ère chrétienne.

Toujours selon des sources chinoises, celles des Tsi méridionaux (Ve siècle), le roi du Fou-nan de la famille Kiao-tch'en-jou (c'est-à-dire Kauṇḍinya), nommé Chö-ye-pa-mo (Kauṇḍinya Jayavarman), monta sur le trône en 478. D'abord adepte du Brahmanisme, il se convertit au Bouddhisme et, en 484, envoya à la cour de l'empereur Wou-ti, en qualité d'ambassadeur, un moine bouddhiste chargé de présents. Au cours de ses entretiens, ce bhikkhu rapporta que le Fou-nan avait pour religion le Brahmanisme et que le peuple vénérait Śiva, mais que le Bouddhisme y était également en faveur et avait de très nombreux adeptes. En l'an 503, Kauṇḍinya Jayavarman envoya de nouveau à la cour de Chine un ambassadeur chargé de présents, parmi lesquels était une statue en corail du Buddha. D'autre part, à la fin du Ve siècle ou au début du VIe, le roi du Fou-nan, à la demande de l'empereur Wou (dynastie Liang), envoya à la cour de celui-ci deux bhikkhu qui furent chargés de traduire le *Tripiṭaka*. Aujourd'hui encore, leurs noms restent attachés à cette œuvre.

Outre les sources chinoises, d'autres inscriptions du Fou-nan, datant de la fin du Ve siècle, parlent de Kauṇḍinya Jayavarman. L'inscription de Prasat Pram Lvèng (srok Tuk-Khmau, Prèk-Russey) précise que le prince royal, nommé Guṇavarman, fit noter que cet endroit était né « *des eaux boueuses* » grâce au roi son père qui lui en avait confié l'administration. Une autre inscription, celle de Neakta Dambâng dek (province de Takèo), fait mention de l'épouse de Kauṇḍinya Jayavarman, qui, ayant fait vœu de quitter le monde, fit creuser des bassins et construire des demeures pour les brahmanes après avoir fait ériger un temple où fut déposée une statue de Vishnu en or massif.

A la mort de Kauṇḍinya Jayavarman (514), son fils Rudravarman monta sur le trône. Les Annales chinoises, qui lui donnent le nom de Lieou-t'o-pa-mo, rapportent qu'il était le fils d'une favorite et avait fait périr l'héritier légitime du trône : probablement le prince Guṇavarman, dont le nom figure sur la stèle de Prasat Pram Lvèng. Monté sur le trône, il envoya à plusieurs reprises à la Cour de Chine des ambassadeurs chargés de présents somptueux. L'un de ceux-ci, qui vint en Chine en l'an 539, révéla que le Fou-nan possédait une précieuse relique du Buddha : un cheveu long de trois mètres. Charmé de cette nouvelle, l'empereur, quand l'ambassadeur repartit pour le Fou-nan, le fit accompagner par un bhikkhu nommé Tche-yun-pao, qu'il chargea de s'emparer de la relique.

Ces faits, corroborés par une inscription khmère du VIe siècle, établissent que Rudravarman était bouddhiste. « *Il vénère*, dit cette inscription,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

le Buddha, le Dharma et le Saṅgha [...], *se montre un vrai fidèle* [...], *lavé de tout acte impur* [...]. »

Sous le règne de Kauṇḍinya Jayavarman et celui de son successeur, Rudravarman, furent érigés des statues du Buddha, en pierre, en bronze et en bois. Le centre de cet art fut Phnom Da, dans Angkor Borei. Son influence se répandit non seulement dans tout le Fou-nan, mais aussi à l'étranger. Au centre d'Angkor Borei, où furent taillées les plus anciennes statues de pierre du Buddha en Asie du Sud-Est, s'ajouta celui de Trapeang Vèng, au Sud de l'actuelle province viêtnamienne de Tra-vinh.

L'époque du Fou-nan fut donc, pour le Bouddhisme, extrêmement brillante et l'on doit considérer comme exagérée l'opinion du voyageur chinois Yi-tsing qui, dans la relation de ses pérégrinations en Asie du Sud-Est (671-695), affirmait : « *Au Fou-nan, le Bouddhisme brilla d'un vif éclat et se répandit partout. Mais cette œuvre fut anéantie par un roi qui ne pouvait le souffrir et il ne reste pas même aujourd'hui un seul bhikkhu...* »

L'ère du Tchen-la
(*VI*e*-IX*e *siècles*)

Avec la conquête du Fou-nan par un roi du Tchen-la, nommé Bhavavarman I, vers le milieu du VIe siècle, s'ouvre l'ère du Tchen-la. L'introduction du Mahāyāna reste le fait le plus remarquable de l'histoire religieuse du Tchen-la.

Une inscription découverte à Sambor Preikuk, ou Īśānapura (province de Kompong-Thom) et datant du règne d'Īśānavarman (626), fait expressément mention du Bouddhisme et de l'adoration du nāga qui protège le Bouddha de ses têtes étalées. D'autres inscriptions de la même période se rapportent à divers faits bouddhiques. Celle relevée par Aymonier à Siem-reap (VIe ou VIIe siècle) a trait à l'érection de statues du boddhisattva Avalokiteśvara. Ces statues, cependant, ne semblent pas avoir été nombreuses. On en connaît deux : à Siem-reap et à Kramuonsar.

Le Bouddhisme theravāda, lui, n'a pas connu d'éclipse. La vérité est que toutes les formes du Brahmanisme et du Bouddhisme ne cessèrent, au long de cette période, de se développer parallèlement.

Apogée du Kampuchea
(*XII*e *siècle*)

En 802 monta sur le trône le roi Jayavarman II, qui transporta la capitale au Phnom Kulèn. Ce souverain, qui réunit les deux parties du Tchen-la, fut brahmaniste et vénéra Harihara, avec qui il prétendit s'identifier. Brahmanisme et Bouddhisme continuèrent de coexister, mais, fait à remarquer, le roi et son entourage ne pratiquaient pas la même religion.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Une situation analogue se retrouvera sous le règne d'Indravarman I. Pour la première fois, on voit apparaître le nom de *Kampuchea* sous lequel, désormais, le pays ne cessera plus d'être désigné (stèle de 879). Yaśovarman I, qui transporta la capitale khmère à Angkor-Thom, était un bouddhiste fervent. Le premier, il reconnut officillement le Mahāyāna, tout en protégeant également les autres confessions. A Yaśovarman succédèrent des souverains brahmanistes. Mais l'un de ceux-ci, Rājendravarman, bien qu'adepte du culte de Śiva, choisit pour être son premier ministre un bouddhiste et apporta toute sa sollicitude à l'érection de statues du Buddha. Sous son règne, la liberté religieuse amena une sorte de fusion entre Bouddhisme et Śivaïsme, qui s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Par contre Sūryavarman I (1002), qui était bouddhiste, reconnut officiellement le Bouddhisme, tandis que son entourage continuait de pratiquer le Brahmanisme. La stèle de Lavapurī (1022-1025) affirme d'ailleurs que la plus parfaite entente régna entre les bonzes du Mahāyāna, ceux du Theravāda et les Brahmanes, les uns ni les autres ne se portant préjudice. Pour la première fois, ont noté des savants, on vit alors apparaître au Cambodge des statues du Buddha protégé par le nāga.

En 1181 monta sur le trône le souverain le plus célèbre de toute l'histoire du Cambodge : Jayavarman VII. Bouddhiste fervent, il vénérait le bodhisattva Avalokiteśvara. Dès cette époque, le roi s'identifia non plus à une divinité mais au Bodhisattva lui-même. Ce fut sous le règne de ce souverain que s'élevèrent, dans tout le Royaume, des monuments portant des têtes à plusieurs faces, dont les yeux entrouverts regardent vers le bas et dont les lèvres dessinent ce sourire d'une incomparable noblesse qui a mérité d'être appelé « le sourire de style angkorien ». On pense que ces têtes représentent le roi lui-même, identifié au Bodhisattva descendu du Sukhāvatī (Séjour des Bienheureux) pour protéger le peuple khmèr et le préserver de toute calamité. Ainsi furent bâtis les Prasat Banteay Kdei, Ta Prohm, Preah Khan, Bàyon, des hôpitaux (1) le long des principales routes allant vers le Siam et le Champa, ainsi que d'autres monuments hors de la cité.

Le Ta Prohm, ou Preah Vihear (1186), fut dédié au Bouddhisme. On y déposa la statue de la reine-mère, identifiée à la mère du Buddha. Au Ta Prohm également, des inscriptions rédigées par l'enfant royal Sūryakumāra louent la toute-puissance de Jayavarman VII et invoquent celles du Buddha, du Dhamma et du Saṅgha. En 1191, le roi dédia le Preah Khan au Bodhisattva et y fit déposer la statue de son père, Dharaṇīndravarman, identifié lui aussi au bodhisattva Avalokiteśvara.

A l'Est du Preah Khan fut érigé le Neak-Pean, petit temple entouré de bassins aux quatre points cardinaux. Chacun de ces bassins était muni de

(1) *Cf. supra*, p. 493 sqq.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

conduites pour l'évacuation de l'eau qui avait servi à laver les péchés, à l'exemple du bassin Anotatta, dans le Sumera (Himālaya), dont l'eau était évacuée vers les quatre points cardinaux. Le roi fit ériger sa propre statue qui l'identifiait au Buddha-médecin, protecteur des malades. Il se fit également représenter sous la forme d'un cheval auquel s'accrochaient les hommes, symbolisant par là la mission du roi qui conduisait les humains vers le Nirvāṇa.

Au sujet du Preah Khan il est dit : « *Le roi a fait bâtir le monument à l'endroit même où fut versé le sang des ennemis. Ce monument contient des objets précieux : des lotus d'or jettent un tel éclat que la terre en est embrasée, comme si elle était inondée du sang des ennemis* ». A l'entretien de ce temple furent préposées 306.372 personnes des deux sexes : Chams, Annamites, Birmans et Rvañ (Môn, d'après G. Cœdès). Certaines statues de cette époque, dont la liste était établie avec précision, devaient être chaque année ramenées en procession au Preah Khan.

Le roi Jayavarman VII fit également ouvrir des routes qui relièrent le Kampuchea au Champa (royaumes de Phan-rang et de Binh-dinh) et au Siam. Le long de ces routes furent aménagés des *śala* (lieux de repos), distants l'un de l'autre d'environ 15 kilomètres et dont le nombre total atteignit 121.

Le Bàyon date de la fin de ce siècle. Bâti au cœur même du royaume, il fut dédié au Bouddhisme et l'on y déposa la statue du roi.

Jayavarman VII envoya en outre un de ses fils à Ceylan pour s'instruire dans la religion du Buddha ; le fait est relaté dans les Annales birmanes. Les historiens en déduisent que ce prince fut le premier à propager au Kampuchea le Bouddhisme theravāda de Ceylan.

Après Jayavarman VII, le Brahmanisme brilla d'un dernier éclat, des souverains s'y étant convertis, sans que la prospérité du Bouddhisme theravādin eût à en souffrir, si l'on en croit le Chinois Tcheou Ta-kouan.

Ensuite commença le déclin politique.

Du XVe au XXe siècles

Cette période a vu s'installer définitivement au Cambodge le Bouddhisme theravādin, tandis que le Brahmanisme et le Bouddhisme du Mahāyāna, perdant progressivement leurs adeptes, finissaient par disparaître. Des temples brahmaniques furent transformés en pagodes et, sur l'autel, la statue du Buddha remplaça le linga. Ces temples, après leur transformation, n'en conservèrent pas moins, bien souvent, leurs noms brahmaniques. Cette particularité se reconnaît aux désignations telles que : Ang, Tang, Krang, Roleang, Ba. Exemples : Ang Preahling, Krang Svay, parmi de nombreux autres. Certaines pratiques, d'origine brahmanique ou mahāyānique, ont subsisté chez notre peuple jusqu'à nos jours.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tant de pagodes, aujourd'hui, dans le royaume khmèr, pointent leurs toits vers le ciel, tant de bonzes, portant avec noblesse l'ample toge jaune, sillonnent le pays, que les étrangers l'appellent souvent : « Le pays des bonzes ».

Le Bouddhisme et le peuple khmèr

Jusque dans les plus rudes années d'épreuves de son histoire, le peuple khmèr est resté fidèle au Bouddhisme. On n'en veut pour preuve que les fêtes qui se sont déroulées à l'occasion de la réception des reliques des disciples du Buddha, en l'an 2494 de l'ère bouddhique.

Au yeux du peuple khmèr, le Bouddhisme demeure le plus haut soutien contre les calamités. « *Qui fait le bien reçoit le bien ; qui fait le mal reçoit le mal* ». Ce principe s'est transmis d'une génération à l'autre avec celui qui le complète : « *Mieux vaut quitter la vie qu'abandonner la substance du Dhamma* ».

A. — *Le Bouddhisme et l'Etat.*

Cette fidélité explique le mépris du peuple khmèr pour la puissance des armes. Décidé à n'user que de moyens pacifiques pour mener le pays à ses destinées, ce peuple a proclamé, avec sa neutralité, l'amour des hommes de toutes les races et de toutes les langues. Tous les humains doivent être frères et, puisqu'ils vivent en commun sur terre, doivent cheminer ensemble, dans une vaste alliance pacifique. Le peuple khmèr a solennellement proclamé sa neutralité à la face du monde, montrant par là combien son âme était imprégnée du *Dhamma*. Aussi bien, l'histoire est là pour montrer que ces sentiments n'enlèvent rien au courage de ce peuple, bien résolu à ne pas périr. Mais son amour de la paix ne l'aveugle pas au point qu'il ne se rende compte qu'il lui faut lutter et mettre sa vie au service de la patrie, de la Nation, du Roi et de la Religion.

B. — *Le Bouddhisme et la jeunesse.*

Jadis, tous les enfants, qu'ils fussent fils de roi, de mandarins ou de familles pauvres, recevaient à la pagode les premiers rudiments de leur éducation. Ils y apprenaient les lettres, l'arithmétique, les arts et les paroles du Buddha. Après cette première étape, ils devaient prendre la robe et devenaient ainsi, vers douze ans, *śamaṇera*, puis, vers vingt-et-un ans, *bhikkhu*. Ainsi s'acquittaient-ils envers leurs parents des bienfaits qu'ils en avaient reçus. Une fois bonzes, ils poursuivaient leurs études supérieures, apprenaient le pāli, le *Dhamma*, etc. Cette prise d'habit constituait un critère de dignité. Une fois défroqués, ils avaient droit au qualificatif de *pandit* (sage) qui remplaçait les termes péjoratifs *a* ou *ming*. Grâce à cette institution, le Khmèr était réputé pour sa bienveillance et sa douceur.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

De nos jours, de nombreuses écoles se sont développées hors de l'enceinte des pagodes et les jeunes garçons prennent plus rarement l'habit. Mais de nombreux élèves des écoles publiques sont hébergés dans les pagodes, ce qui les met en contact avec les bonzes.

C. — *Le Bouddhisme et la Communauté khmère.*

Les fêtes bouddhiques et les fêtes nationales sont célébrées dans l'enceinte des pagodes. Ces réunions ont l'avantage de permettre aux fidèles de se connaître, de sympathiser, de se respecter et enfin de s'unir pour faire le bien et discuter des affaires de la communauté. La *samadānasīla* (observance des préceptes religieux) est une coutume excellente car elle permet de s'élever par le *Dhamma*. Non moins recommandable est la pratique de l'offrande aux bonzes, qui donne aux fidèles l'occasion de vaincre l'avarice et l'égoïsme et de se forger une âme généreuse à l'égard de toute la communauté. Ainsi, chaque problème traité en commun dans la pagode est résolu dans un esprit conforme à l'idéal bouddhique qui engendre la paix.

Nos ancêtres ont institué de nombreuses fêtes pour lier notre existence à la religion du Buddha : fêtes des morts, processions diverses. Le mariage et les funérailles sont entrés aussi dans les coutumes bouddhiques. Aux critiques de certains étrangers qui vont disant : « Toutes ces fêtes appauvrissent le pays », le peuple khmèr répond avec son solide bon sens : « Qu'importe, pourvu que nous conservions ce trésor qu'est la religion du Buddha ».

Un autre pratique importante est la prédication où sont racontés et commentés les vies des Bodhisatta, les efforts du Buddha dans ses vies antérieures pour parvenir à l'Eveil. C'est pour chaque fidèle une lumière qui doit le conduire vers la paix dans sa vie présente et dans l'au-delà.

D. — *2.500 ans de Bouddhisme.*

Comme les bouddhistes d'autres pays, le peuple khmèr a célébré de façon grandiose le 2.500e anniversaire de la mort du Buddha.

Depuis longtemps, le peuple khmèr attendait cette grande date. Il est dit dans les prédictions laissées par d'anciens maîtres que le Cambodge, à l'approche de cette année 2.500, devrait traverser une période de troubles et de confusion, mais qu'en cette année même, Preah Bat Dhammika viendrait restaurer le Bouddhisme et qu'il ferait régner la paix et l'abondance dans tout le pays. Ces prophéties, issues d'années douloureuses de l'histoire du Cambodge, ont été pour le peuple khmèr d'un merveilleux secours. En ranimant son espérance, elles l'ont encouragé à persévérer sans se laisser amollir, dans l'attente de ce grand destin. Nos biens, nos corps, peuvent être réduits en esclavage, non pas notre esprit et c'est là ce qui fait la valeur d'un peuple.

Un coup d'œil sur les événements actuels oblige à reconnaître que la prophétie n'est pas loin d'être réalisée. Le Cambodge a recouvré sa dignité.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Il est plus fortement que jamais imprégné de la doctrine du Buddha grâce à la propagation de la parole du Maître par la prédication, grâce aussi à la diffusion de l'instruction religieuse, à l'enseignement de l'Ecole Supérieure de Pāli, aux publications religieuses de l'Institut Bouddhique et à la création du Lycée bouddhique.

Un perpétuel changement reste la loi de l'histoire des hommes. Nous avons vu ainsi un régime libéral succéder à un régime arbitraire et les menaces de guerre en sont diminuées.

Bien loin, par contre, de réduire la tension internationale, les effrayants progrès de la science atomique n'ont fait qu'engendrer la juste crainte des armes nouvelles. Aussi voit-on de nombreux pays se préoccuper des moyens d'assurer, avec la paix, la sécurité du cœur et de l'esprit. L'application de la loi du Buddha est incontestablement la meilleure formule pour atteindre un tel résultat. Et nous comprenons enfin que Preah Bat Dhammika n'est pas un rédempteur de chair et d'os, mais que ce terme doit être entendu comme l'expression d'une parfaite entente entre les hommes par la pratique du *Dhamma* et le culte rendu au Maître, dont les paroles constituent l'arme la plus puissante contre l'aveuglement, la haine, la colère et la soif de vengeance des humains. Encore ne suffit-il pas que s'unissent les hommes d'un même pays, et c'est au monde entier, où quelque 800 millions d'adeptes vénèrent le Maître et répandent sa Loi et son idéal de paix, que doit s'étendre ce mouvement de solidarité.

Nous avons, nous Cambodgiens, le privillège d'avoir reçu les lumières du Bouddhisme et de les voir aujourd'hui briller d'un éclat particulier, montrant à toute la terre que le Bouddhisme est aussi vivant qu'au temps du Buddha.

En cette année 2.500, je m'incline humblement devant Preah Soṇakathera et Preah Uttarathera, premiers missionnaires qui propagèrent la Doctrine vers le Suvarṇabhūmi, et devant tous les thera qui, après ces deux apôtres, ont par leurs efforts maintenu le Bouddhisme en sa vigueur première. Et je formule le vœu que la religion du Maître, se répandant par tout le monde, apprenne aux hommes à jamais la douceur et la paix.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nécessité du Bouddhisme dans le monde

par

le Prince Sisowath MONIRETH

Le Bouddha a dit : « *Nous sommes des êtres qui désirons le bonheur et abhorrons la souffrance* ». Complétant cette définition du Maître, Georg Grimm déclare : « *Que ce soit dans les affaires et la profession, le métier et l'art, la science et la technique, l'économie et la politique, toute pensée et tout effort n'ont qu'un seul et unique objet, un unique but : devenir heureux soi-même et parfois rendre les autres heureux. Tous les hommes d'Etat ainsi que les chefs de l'économie éprouvent d'autant plus le besoin de rendre leurs compatriotes heureux qu'ils ont une conscience plus profonde de leur mission.* »

C'est dire que le bonheur tient dans notre vie une place prépondérante et que chacun de nos actes, chacun de nos gestes quotidiens, quel qu'en soit l'effet, tend à son acquisition. Privée de ce but suprême, notre existence serait sans raison. Mais à peine croyons-nous avoir acquis le bonheur, nous découvrons que notre effort, désormais, doit tendre à le conserver. Est-il menacé de disparaître, nous en éprouvons mille cuisants soucis qui sont autant de causes de souffrance. A son tour, cette souffrance, avec tout ce qui l'engendre, risque de nous entraîner à agir contre nous-mêmes et contre ce bonheur, qu'il est si malaisé de retenir. Si bien qu'un bonheur éphémère devient le premier anneau d'une longue chaîne de tourments moraux bien plus pénibles que les douleurs physiques.

Pourtant, rien ne peut arrêter l'homme dans cette course vaine. Sans que les obstacles, les déceptions, les échecs le puissent rebuter, il juge digne de ses longs efforts le dérisoire bénéfice qu'il en retire, indifférent à la suite des souffrances qui le guettent à tout moment.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'histoire du monde est là pour l'attester et il nous suffira de rappeler qu'il y a à peine un peu plus d'une décade, tandis que sur les champs de bataille de tous les continents des hommes s'entretuaient et semaient ruines et deuils, d'autres mettaient sur pied la Charte des Nations Unies, qui devait, pensaient-ils, dresser contre le retour de semblables horreurs d'infranchissables barrières, assurer la justice entre les peuples et sauvegarder les libertés pour la défense desquelles les combattants versaient leur sang.

Le doute qui habite aujourd'hui notre esprit est à la mesure de l'immense espérance qu'avait fait naître cette vaste entreprise.

Qu'on en juge. La guerre venait de s'achever. Dans l'allégresse de leur victoire, les Alliés se donnaient l'accolade sur les décombres encore fumants des villes ennemies. Mais, tandis qu'ils s'embrassaient, ils avaient déjà conscience d'échanger des baisers de Juda. Force leur était bien, en effet, de constater qu'ils allaient devoir livrer d'autres combats contre leurs amis de la veille et que leur victoire n'avait pas réussi à assurer cette paix qui était l'indispensable prémisse du bonheur que chacun appelait de ses vœux. Sans même parler des pays et des peuples que la victoire a réduits à la servitude ou que les vainqueurs ont occupés, la Grèce, l'Indochine, la Corée, la Malaisie, la Chine, l'Indonésie, l'Afrique du Nord, les Etats d'Amérique latine, du Centre-Europe et du Moyen-Orient se sont tour à tour embrasés. Quatorze années après la fin du conflit mondial, la liste sanglante n'est pas close et ne semble pas près de l'être. Des dizaines de milliers de morts s'ajoutent aux millions que la guerre a déjà immolés sans que tant de sacrifices aient rien changé.

Cependant, de belles paroles fleurissent sur toutes les lèvres, exprimant les plus nobles intentions, tandis que l'holocauste continue et que de nouvelles victimes tombent inutilement, la Charte des Nations Unies n'ayant, à ce jour, pas tenu les promesses de ses créateurs et l'organisation créée pour mettre fin à la guerre étant impuissante à remplir sa tâche sinon en faisant elle-même la guerre.

Pourquoi cela? Parce que le mensonge érigé en doctrine de gouvernement, l'instinct de domination toujours inassouvi, la convoitise sans cesse rallumée, la haine croissante, les intérêts sordides démesurément amplifiés, l'ambition jamais éteinte, l'appétit de possession et de grandeur que rien ne peut rassasier, l'orgueil grandissant, continuent de prendre le pas sur la bonté sans laquelle, en dépit des sourires et des proclamations humanitaires, les rapports des hommes entre eux ne peuvent qu'être empoisonnés.

Ce spectacle attristant, presque désespérant, incessamment répété depuis des siècles, de la force brutale triomphante qui ne recule devant aucun crime et foule aux pieds le droit au bonheur, le plus élémentaire de tous, conduit à se demander si les principes moraux contenus dans la doctrine du Bienheureux ne constitueraient pas le remède efficace à tous ces maux de l'humanité, à condition qu'ils soient pratiqués par tous. Quelle belle perspective d'existence : une paix universelle, dans le respect mutuel de tous les hommes et de tous les peuples, excluant toute envie des uns ou des autres ! Mais n'est-ce pas là une vision chimérique ? Cet Eden est-il réalisable ? est-il possible ?

A cette dernière question nous n'hésitons pas à répondre affirmativement en considération de la réussite de Śākyamuni et de ses Arahant

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

qui, sur cette terre même, sont parvenus à la félicité suprême. Ceux-ci, comme celui-là, étaient convaincus que s'il restait en eux la moindre parcelle d'attachement à l'être physique, il leur était impossible d'atteindre « l'autre rive » et que tous leurs efforts seraient vains. Un tel attachement, si faible soit-il, ne saurait en effet qu'engendrer de nouvelles causes de souffrance car, aussi longtemps qu'il n'est pas entièrement extirpé du cœur humain, il donne fatalement naissance à des désirs qui ne peuvent être assouvis. Le renoncement total est le seul moyen qui s'offre à l'homme d'acquérir l'état idéal conforme à sa nature et à ses aspirations, état qui est celui d'un bonheur parfait et sans mélange. Faute de ce renoncement, l'homme continue de subir les affres de l'impermanence inhérente à toute vie terrestre.

*
* *

Pour renoncer, cependant, il ne suffit pas de vœux ou de déclarations velléitaires. Le renoncement suppose la volonté intransigeante d'atteindre le but choisi sans jamais se laisser détourner de la voie du salut. Celui-là, seul, qui a la force de caractère suffisante pour ne pas chercher à satisfaire les désirs qui toujours renaissent de ses instincts, est capable de détruire en lui-même les germes de ces désirs. Qu'il réussisse à tuer en lui tout désir, toute convoitise, qu'il perde jusqu'au goût de la possession : alors seulement, ayant détruit le mécanisme qui le pousse à agir comme il fait, rien ne l'intéressant plus, tout lui étant devenu indifférent, l'homme sera assuré de connaître le bonheur.

Mais ce pouvoir de total renoncement n'est pas — le Bouddhisme l'a, lui-même, reconnu — l'apanage de tous les êtres humains. Une infime minorité seulement possède assez de sagesse pour pouvoir s'arracher sans retour au monde extérieur.

Ainsi sommes-nous ramenés à la première des questions que nous avons posées : une telle réalisation est-elle à la portée de l'homme ? Plus précisément, est-elle à la portée des hommes de ce siècle ?

A combien s'élève le nombre de ceux qui ont réussi à atteindre cet état de parfaite béatitude ? Par son exemple jamais en défaut, par son influence restée sans égale à ce jour, le Bouddha a pu arracher à l'emprise des souffrances terrestres à peine un millier, peut-être, des millions de ses disciples. Depuis le premier siècle qui suivit son Parinibbāna jusqu'à nos jours, on n'a plus vu de ces véritables Arahant qui font aujourd'hui figure d'êtres exceptionnels, possédant la suprême sagesse, capables de renoncer à tout. Leurs successeurs ne sont que l'ombre méconnaissable de ces lointains sages. S'ils peuvent encore séduire l'imagination des esprits romantiques avides de sensationnel, ils sont bien incapables, contrairement à ce qu'ils prétendent, de vivre la vie des « sans foyer ». A peine sont-ils quelque peu supérieurs aux laïcs. Cela suffirait à prouver que nous nous éloignons des sources pures de notre spiritualité et que, dans le siècle où nous sommes, les valeurs morales, de plus en plus privées de leur sève de jadis, dépérissent continuellement et dangereusement.

Si ceux-là même qui ont librement fait vœu de croire en le Bouddha, d'observer son *Dhamma* et de suivre son *Saṅhga*, sont arrivés à ce degré d'abaissement moral, comment les simples fidèles, *upāsaka* et *upāsīka*,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moins bien préparés moralement, pourraient-ils réussir à s'élever? Et comment espérer que la multitude non-bouddhiste puisse faire mieux?

C'est parce qu'il était conscient des faiblesses humaines que le Bouddha s'est montré si sévère et pointilleux à l'égard de ceux qui se proclamaient ses disciples, comme il est démontré par le *Vinaya* ; c'est aussi pour cela qu'il était, en même temps, si compréhensif à l'égard des simples fidèles, se bornant à leur recommander le respect et la scrupuleuse pratique du *pañca sīla* qui, s'il ne peut leur assurer un bonheur intégral, leur donnera du moins la paix sur terre, pour peu que leurs semblables agissent de même.

*
* *

Arrivés à ce point, nous devons préciser que le *pañca sīla* dont il est ici question est celui de l'Eveillé, non pas celui des hommes politiques modernes. On le peut énoncer ainsi :

— ne tuer et ne molester aucun être vivant, pas même un insecte ;
— ne pas prendre ce qui n'est pas donné ;
— n'avoir jamais aucune relation sexuelle illicite ;
— ne jamais mentir consciemment ;
— s'abstenir des boissons alcoolisées.

Il est clair que pour nous, hommes de ce siècle, pliant sous le poids de nos faiblesses et de nos incapacités morales, subjugués par le matérialisme, ce ne peut être le premier but qui est proposé à notre effort, mais uniquement le second, seul adapté à nos possibilités. C'est ce but modeste qui devrait être la règle primordiale de notre conduite. La pratique de cette règle, si elle ne peut nous conduire au bonheur parfait, nous délivrera cependant de la plupart de nos maux. N'est-ce pas déjà un idéal enviable que la jouissance de ce bonheur même relatif, que peut seule, sans nul doute, nous procurer la pratique scrupuleuse des *sīla* ?

Quelles sont, en effet, les causes de nos tourments, de nos inquiétudes, de nos incertitudes ? Non pas, assurément, les maladies, puisque nous sommes certains de pouvoir finalement les vaincre, fût-ce au prix de quelque souffrance physique. La mort, elle-même, ne saurait être la cause de nos maux, car nous ne pouvons ignorer qu'elle est, à échéance plus ou moins éloignée, notre fin terrestre inévitable et naturelle.

Ce mal, véritable fléau d'une époque mécanisée et matérialiste, c'est la tuerie sans cesse renaissante en tous lieux ; c'est l'esprit de rapine inséparable de la force ; c'est le mensonge qui croit pouvoir tout se permettre. Que chaque individu, que chaque nation s'interdise le mensonge à l'abri duquel se forgent les prétextes autorisant la convoitise et le rapt ; que chaque individu, que chaque nation s'interdise de donner la mort ; alors sera détruite toute cause de guerre. A ces règles, qu'on ajoute encore la bonté, base nécessaire d'une exacte observance du *pañca sīla* et l'ordre de fraternité universelle deviendra possible. Alors le monde des vivants pourra connaître la félicité du Ciel des Trente-Trois.

Nous avons posé les questions : est-ce possible ? est-ce réalisable par l'homme ? Nous avons vu qu'il est impossible d'atteindre le bonheur intégral en continuant d'appartenir au monde phénoménal et que les êtres exceptionnels sont seuls capables de parvenir à cet idéal. Mais nous avons vu

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aussi qu'un bonheur relatif est accessible à l'humanité à condition que tous les peuples de la terre acceptent, sans arrière-pensée, de pratiquer le *pañca sīla* de Śākyamuni. C'est là une condition *sine qua non* qui, au surplus, implique l'égalité absolue de tous les hommes, l'abolition complète des barrières raciales et économiques, le renoncement à la notion de peuples privilégiés et de nations particulières, à laquelle doit se substituer l'idée d'une nation unique.

*
* *

Certes, de multiples obstacles apparaissent sur la voie de la réalisation d'un tel idéal. Si le monde parvient à ce but, ce sera l'écroulement des habitudes de penser et d'agir de milliards d'individus soumis, depuis des temps immémoriaux, à des croyances diverses et souvent contradictoires. Tant d'obstacles font apparaître ce but chimérique et l'actualité nous prouve par trop d'exemples qu'il ne peut être atteint.

Premier obstacle évident : le problème des races. Aborder ce problème, c'est entendre parler de différences, de supériorités, d'infériorités. Sans doute est-il des esprits éclairés et épris de justice qui se refusent à ces distinctions, mais leur voix reste sans écho et leur généreuse ambition ne saurait aboutir. Le Bouddha lui-même, dans son propre pays, parmi ses compatriotes, non plus que dans les pays étrangers dont les habitants se réclament de sa Doctrine, n'a pu abolir cette inégalité. Bien plus, son action dans ce domaine était si limitée qu'aussitôt après sa mort, et même de son vivant, ceux qui se disaient bouddhistes refusèrent de le suivre. Aujourd'hui même, l'égalité n'est qu'une vaine réalité qui sert de façade à des soucis de propagande intéressée. C'est un leurre qui donne de faux espoirs à ceux qui croient en elle. Elle est victime de l'immense orgueil de l'homme qui l'étouffe sitôt qu'elle veut paraître. Il en est des exemples trop nombreux et trop flagrants pour que nul ose s'élever contre pareille évidence.

De même, chacun aujourd'hui proclame à l'envi le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Mais ce n'est là qu'une autre formule vide de sens. Là aussi, derrière les mots qui flattent et qui trompent, il n'est rien que mensonge au service des ambitions cherchant à voler les pays et les peuples. A l'heure même où nous écrivons ceci, que font les puissances qui s'érigent en champions de ce principe pour les peuples dont l'asservissement n'a d'autre raison que leur faiblesse ? Quand après de grandes démonstrations oratoires et à grand renfort de publicité, elles se mettent en mouvement, c'est pour appliquer le principe : « Ote-toi de là que je m'y mette. » Et si, par chance exceptionnelle, le principe d'équité parvient à triompher, ce n'est qu'au prix de guerres ou de révolutions sanglantes. Encore faut-il tenir pour certain que les maîtres, un instant dépossédés, n'auront de cesse qu'ils aient créé à leurs rivaux des difficultés capables de les épuiser, sinon de provoquer leur anéantissement. Et l'on ne veut pas parler des apprentis conquérants qui, encouragés par l'exemple des « Grands », tentent d'agrandir leur patrimoine au détriment du voisin, tellement assurés de l'impunité qu'ils ne prennent même plus la peine de cacher leurs desseins. Sous la fausse étiquette de la paix on ne manquera pas de trouver de bonnes raisons pour justifier l'emploi de la force.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Les peuples bouddhistes, eux-mêmes, ne peuvent accepter sans s'en défendre de telles entreprises de leurs voisins. Il ne s'agit pas simplement, en effet, d'un individu ou d'un groupe d'individus, et la défense d'une nation est une obligation à quoi nul ne peut se dérober sous peine d'un crime que rien n'absout. Pas de *pañca sīla* possible dans de telles conditions, puisque celui qui est menacé de vol se voit contraint de se défendre par tous les moyens en son pouvoir.

Un individu pourrait, à la rigueur, se laisser dépouiller et renoncer à se défendre quand il ne s'agit que de lui-même et de son seul bien. Mais il n'a plus cette liberté lorsque sont en cause les intérêts d'un pays et que toute notion d'individu doit s'effacer devant la communauté nationale. Quel homme accepterait de voir son pays asservi, anéanti, dominé, et ne se lèverait pour le défendre ? C'est là un devoir si sacré que le Bouddha lui-même, j'en suis sûr, me pardonnera de me montrer si peu bouddhiste sur ce point.

Alors ?...

La nécessité du Bouddhisme dans le monde est une idée séduisante car la doctrine du Sage, en s'étendant à l'univers entier, pourrait de façon certaine favoriser la venue d'une ère bénéfique. Mais il faudrait pour cela que tous les hommes fussent bouddhistes et que la Loi bouddhique fût observée scrupuleusement par tous. A ce monde ainsi unifié il faudrait encore une langue commune qui lui permît de se comprendre. Ce n'est, hélas ! qu'un rêve bien improbable puisque les peuples bouddhistes sont eux-mêmes divisés et qu'ils pratiquent leur religion de diverses façons.

Il ne reste qu'à formuler le vœu que l'irréalisable finisse pourtant par se réaliser, au cours de ce temps qui n'a de commencement ni de fin, et que les gouvernements comme les peuples arrivent à comprendre que le mal attire le mal et le crime l'expiation. En attendant ce jour incertain, l'essentiel, qui peut limiter nos maux, serait de conformer en tout nos actes à nos paroles, de ne nous occuper que de nos propres affaires, laissant autrui maître de ce qui lui appartient et, pour nous, bouddhistes, de suivre de notre mieux le *pañca sīla*. Mais cette observance, pour scrupuleuse qu'elle soit, ne saurait évidemment nous faire accepter la servitude, la ruine ou le déshonneur du bien qui nous est le plus cher : notre patrie, et cela quel que soit celui qui la menacerait et de quelque prix qu'il fasse payer sa défense.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ceylan

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddhism in Ceylon

by

D. T. Devendra,
Gen. Secretary of the World Fellowship of Buddhists (1957-1958).

General History

Ceylon appropriately takes precedence over every country where Buddhism has exerted influence on thought. In no other land has the course of Buddhist history taken the uninterrupted length of time as in this island. T.W. Rhys Davids expressed these sentiments sincerely when he wrote the following words in *Buddhist India.*

« *For there, in that beautiful land, the most fruitful of any in India or its confines in continuous and successful literary work and effort, there have never been wanting, from Aśoka's time to our own, the requisite number of earnest and devoted teachers and students to keep alive, and to hand down to their successors and to us, that invaluable literature which has taught us so much of the history of religion, not only in Ceylon, but also in India itself.* »

The official record of the coming of Buddhism from India goes back to King Devānampiya to whom the Emperor Aśoka sent the Message of the Buddha through the Arhant Mahinda who was the son of the Emperor himself. Nevertheless there is some evidence that at any rate individual Buddhists were known before this time. However that may be, from the day of Devānampiya Tissa to that of our own Buddhism has remained the dominant religion professed by the people of the country. It is confined to the Sinhalese who are the major race.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The ancient city of Anurādhapura, which remained the royal capital for almost one thousand and five hundred years until the end of the 10th century, was also the centre of religious activity. Here existed the Mahāvihāra (Great Monastery) which stood all through the centuries as the home of learning. It was the living symbol of the Theravāda school which was established, remained steadfast to this orthodox teaching and set its face resolutely against any doctrine which it adjudged to be heterodox. When new elements manifested themselves in India and reached the country, the Mahāvihāra did not compromise even when it received royal patronage, with the result that its views prevailed in the end and Ceylon always remained the repository of Theravāda. The fame of the Mahāvihāra, therefore, went out to the Buddhist world and attracted such shining personalities as Buddhaghosa and Fa Hsien and others who resided in Anurādhapura, studied and wrote with illumination for their generation and many more yet to come.

It was not the doctrines alone which occupied the days of the monastic population. Among other useful matters which took their attention was the keeping of notes on the pious works of kings which led to the compiling of a history of the land. The first of these secular histories is extant under the name *Dīpavaṃsa* ('Island Chronicle'). The next, which came to be far better known, was the *Mahāvaṃsa* ('Great Chronicle') compiled in the 5th or 6th century of the present era, probably by the monk Mahānāma of Dīghasanda Parivena of the Mahāvihāra. The *Mahāvaṃsa* gives an intimate picture of the progress of the religion too, and has profoundly influenced the writings of Burma and other countries with which Ceylon had religious connections. It was this chronicle, too, which enabled James Prinsep to identify « Devānampiya Piyadassī » of the then newly-discovered Brahmi edicts with the Emperor Aśoka who sent Mahinda to Ceylon.

The religion once established took firm root and thereafter one reads of those great enterprises undertaken by kings, nobles and other pious people to see that the plant grew to be a great tree. Monasteries were built, and so were dāgabas (stūpas) in which Buddha relics were enshrined ; a branch of the Budh-Gayā Bodhi Tree was planted and is tended to this day whereas the parent perished long years ago ; sacred relics such as the Buddha's Collar-Bone, Alms Bowl, Tooth, were brought here ; men and women dedicated their lives to the faith and took to the yellow robe in large numbers and, in short, the very history of the people was so intertwined with the religion that they were but twin aspects of one reality. So much has the religion gone into the making of Sinhalese culture that there are many who hold the view that no one can truly be Sinhalese unless he were Buddhist. Whatever the value of such opinions they at least

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

demonstrate the proximity of the religion of the Buddha to the people. *

The monks were deeply engaged in doctrinal studies and made notable contributions to this literature. A great mass of commentarial writings arose as a result of this interest. It was originally in the Sinhalese language until Pāli, perhaps because of the concern for keeping to the original thoughts or, again as it was a more internationally accepted medium of expression, came to replace the national language, more particularly with Buddhaghosa. All this Sinhalese literature is completely lost and survives in allusions or stray extracts. Such are the *Aṭṭhakathās* of Sihala, Mahā and Kurundi. The Pali *Aṭṭhakathās* of the *Dhammapada* and *Jātaka* had a great influence not only on the country but on foreign countries like Burma. *Visuddhi Magga,* and the Commentaries on the *Aṅguttara Nikāya* (*Manorathapūraṇī*) and on the Vinaya (*Samantapāsādikā*) and the *Paṭṭhāna* of the *Abhidhamma* are a few titles which may be mentioned among these Pāli works, as illustrating the scope and the volume of that literature on Theravāda Buddhism for which the country has received just recognition. There were also works in the Sanskrit language which, being connected with heterodox schools, was less used for doctrinal writing. It is known that Fa Hsien removed certain copies which he found in Abhayagiri Vihāra which did not confine itself to Pāli studies. Of them mention may be made of the *Vinaya Piṭaka* of the Mahīśāsaka School, the *Dīrghāgama, Saṃyukt-āgama* and *Sanyuktasanchaya-Piṭaka.* Among the scholars though Buddha-ghosa's was the most famous name, there were others such as Buddha-datta and Dhammapāla, Upasena and Mahānāma who also made their own contributions.

Under the stimulus of Mahinda's arrival thousands of people became Buddhists as the chronicles have reported ; when we consider the enormous numbers which came to the Buddhist fold in recent months in following the example of B.R. Ambedkar in India we should be able to assess that the old chroniclers were not, as some cynics may think, drawing upon their imagination.

The Mahāvihāra was established upon the advice of Mahinda and a Sinhalese monastic order came into existence early in Mahinda's day.

Religious harmony prevailed until the first century B.C. when the great Abhayagiri monastery, a royal foundation, separated from Mahāvihāra over a personal issue. Thereafter Abhayagiri tended towards individualism which encouraged other secessions as the years passed. Other principal centres of the latter were the Jetavana and Dakkhina Vihāras. Each was the recipient of attention even from royalty from time to time so that

* At the latest census the Buddhists were 75 per cent of the total « citizen » population and 93 of the Sinhalese. There were 5,999 temples and 12,244 monks.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

they were not probably heretical to an unpleasant degree, except in the case of Jetavana which was set up late in the 3d century A. D. by the forceful King Mahāsena who was directly instigated by an Indian heretical monk Saṅghamitta. In the end the King had had to make his peace with Mahāvihāra, so that orthodoxy triumphed because its position had been too well entrenched as it is, indeed, to this day.

The memory of each of the centres of these ancient sects, orthodox or otherwise, is visibly recalled by a dāgaba of colossal dimensions surviving in the midst of an expanse of ruins of the Parivena of which it was doubtless the most prominent structure. It is one further testimony of the considerable popularity which each one must have had in its best years.

In what precisely did these heterodox elements as known in the country differ from the orthodox ? This is a question easier to ask than to answer, for there is very little information which will help. It is, however, certain that the dissenting schools were more accommodating to new views which had their origin in India and that they were receptive to Sanskrit works, unlike the Mahāvihāra which confined itself to Pāli. To illustrate, it is Sanskrit works we have mentioned which Fa Hsien removed about 412 A.D. from Abhayagiri, the chief and the most formidable of those who seceded.

Nevertheless it would not be correct to imagine that the points at issue were such as those between the Southern and the Northern schools, represented today by Theravāda and Mahāyāna, though in fact Mahāyāna beliefs and doctrines did trickle in, particularly about the 8th and 9th centuries, as demonstrated by S. Paranavitana in the informative paper on *Mahāyānism in Ceylon* 1. For none of the essential concepts of the Northern School has left its distinctive mark as with those countries where the School predominates. Some of the lesser rites and beliefs have left traces ; this itself suggests that the best in Mahāyāna was not considered in the same light in Theravāda Ceylon. Therefore a people who took special pride in the mission of Mahinda and monks whose glory was the claim of patriarchal succession from him and transmitted to other lands like Burma and Siam this pupillary line, were naturally not disposed to follow a different line of thinking. Even of the conflicting beliefs which may have prevailed in the Abhayagiri, the greatest rival of Mahāvihāra, it is not possible to say anything precisely. Differences of opinion there were, but as far as we know they were not of a fundamental character. The orthodox chroniclers have noticed the dissentients quite prominently ; the lay community, led by the ruler, freely gave their patronage and endowments — and these would not have been, if views had been violently opposed to orthodoxy. Dhammaruci, Sāgaliya, Dhammadhātu, Vajiriya, Trikāya, Avalokiteśvara, Nī-

1. *Cf. supra*, p. 515.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lapaṭadarśana (a blue-robed, probably Tantric, sect), Ratnakūṭa, Dhāraṇīs, etc., are extant words which recall these ephemeral movements.

The loyalty to the teachings first received and the apprehension in regard to the changes that were taking place in India were behind the idea which some thoughtful monks conceived of in committing the texts to writing. The immediate cause was a rebellion followed by a famine. The distress was so acute that large numbers died and many began to leave the country. It was feared that soon there would be no teachers, so that it became an urgency to devise means of preserving the doctrines in permanent form.

Accordingly a recital took place in a great cave at Aluvihāra (Alokalena) in the hill district in the first century B.C. This is the first record of the writing down of the scriptures anywhere in the Buddhist world. It is to this recension which Theravāda lands hark back as the beginning of the texts.

Recitals approaching the same lines though on a lesser scale are mentioned more than once later on. Sometimes their scope was not specified as one in the reign of King Kumāra Dhātusena in the early 6th century. At other times they were simply known as Councils, as in the 12th and 15th centuries. From the circumstance that in the earlier period learned monks from various parts of the country used to assemble periodically in Anurādhapura for recitations at the Ceremony-Hall of Mahāvihāra and elsewhere, it may be assumed that these meetings were in the nature of a test check for likely interpolations. The meetings were also held to bring together parties among whom differences existed and invariably the unity of the Order came to be preserved as a result.

For some time there had been two noticeable divisions one of which developed on the lines of Forest-Dwellers. Called Āranyaka (Forest) and Pamsakulika (Rag-robed) they emphasized Meditation and Solitude ; the others, who were mostly city-dwellers, were Preachers. Meditation-monks were not confined to Mahāvihāra; others like the Abhayagiri had their own group. The remains of their residences are marked by austereness ; indeed, the only artistic embellishments now to be seen on the buildings have been found to have been relegated to the lavatories. The Pamsakulikas, if close to the city, lived near cemeteries ; elsewhere most of the remains of their buildings have been laid out by the slope of a mountain. Several of these have been found and archaeologists have dated them to the 7th or 8th century.

Towards the end of the 10th century the kingdom fell into misfortune the principal cause of which was the rise of certain South Indian empires, like that of the Cholas ; invasions were inevitable especially when the Sinhalese kings were weak. Polonnaruva then became the capital and the

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

two centuries in which it occupied this position were not easy times. The Order, too, felt the impact of foreign influences, which were largely Hindu, and at one stage the requisite number for the Higher Ordination could not be found within it. Burma, appealed to, came to rescue. It is in this space of two hundred years that one hears of rather more frequent attempts at reform and reconciliation among the members which were backed by the king, as well as his exhortations to the unfit and disinclined to revert to the lay life with the guarantee of securing them a means of livelihood in the lay community.

Ever since the Higher Ordination was re-established with the help of Burma the two countries have had intensive religious dealings. In the year 1190 the Burmese monk Chapaṭa returned home and established there the Sinhalese Ordination into which he had been admitted at Mahāvihāra. This, the Sinhalese Order, was popularly accepted and soon displaced the prevailing Conjeevaram Ordination in Upper Burma. It was also introduced to Thaton in Lower Burma two years later and a century later to the Talaing country. In 1475 Burmese monks were ordained afresh, this time at Kelaniya near Colombo. This sect brougth about a great deal of unity among the existing factions and the ceremony is conducted to this day at the Kalyani *thein* near Pegu. Ever after that there has grown to be intimate religious intercourse between the two lands, Ceylon gave its fullest co-operation to Burma's Sixth Buddhist Council.

Siam also came to be a partner of Ceylon in these Buddhist enterprises but its first direct mission, which was in the 13th century, was not for pure friendship. It was an effort to gain possession of a miraculous Sinhalese image of the Buddha. The second was a demand for the Tooth and the Alms Bowl Relics. But both failed. The Sinhalese *Vinaya* and the Kelaniya Ordination were introduced in the 14th and the 15th centuries respectively into Siam and Western Laos.

Besides these there were contacts with far away China a thousand and a half years ago.

After the abandonment of Polonnaruva in the 13th century the capitals came generally to be sited westward. In the cities of Kurunegala, Dambadeniya and others ending up with Kotte near Colombo, life was continued in much the same way with practically nothing occurring to disturb orthodoxy. Monastic institutions had now become centres of learning in which sense too the word *pirivena* came to be used for them. Great Elders lived whose names are perpetuated as leading lights of the Order or as the authors of famous works. The literature of the Sinhalese arose from its connections with religion and, in that sense, it is to Buddhism that it remains in constant debt. For there were no known secular centres of study or purely secular studies. The needs of the intellect were linked to the religion.

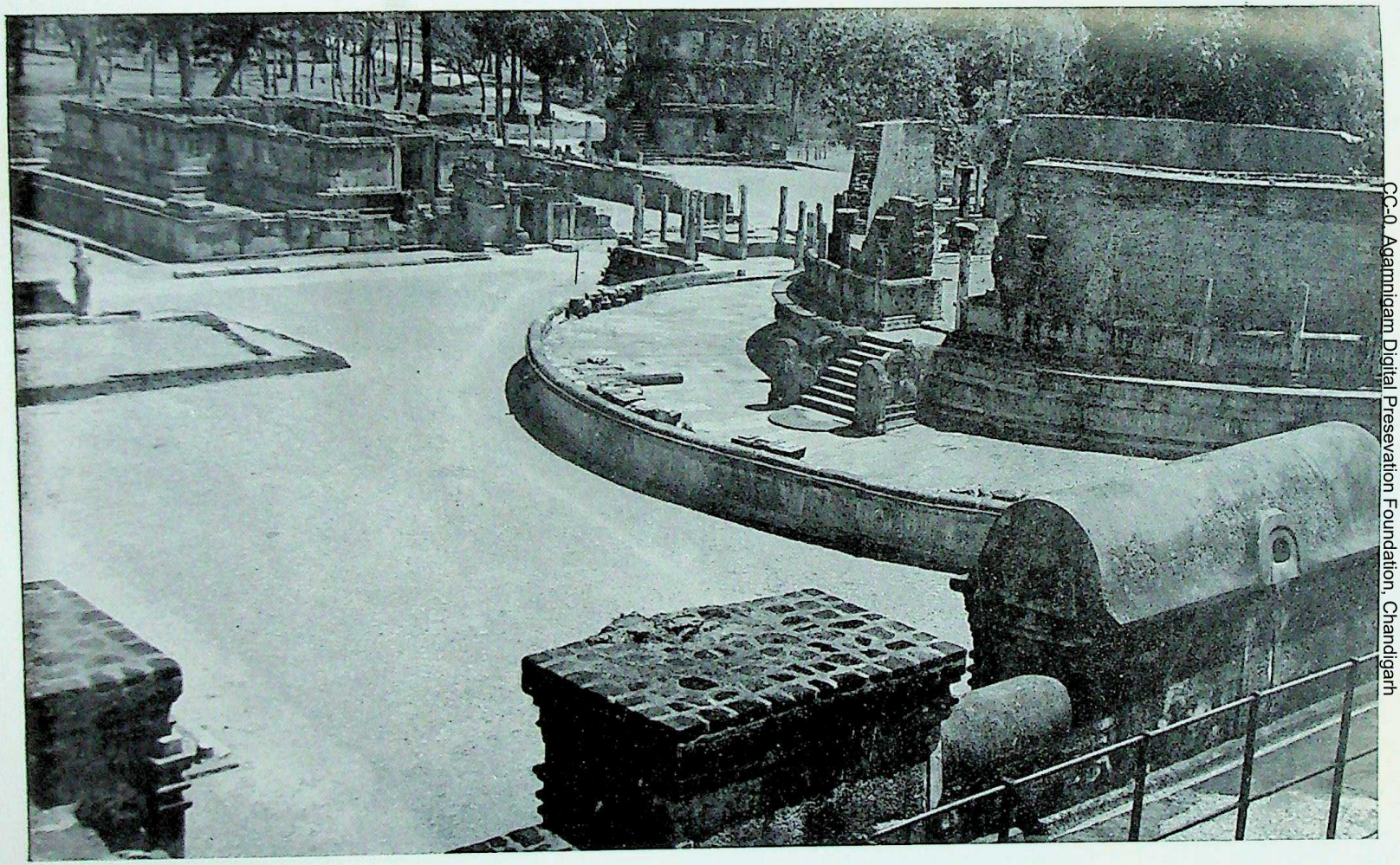
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXII. — CEYLAN. *a)* MIHINTALE. Entrée des grottes (VIIe s.).

b) NILLAKGAMA. Ruines du sanctuaire bouddhique (IXe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXIII. — ANURĀDHAPURA (Ceylan). Récipient de pierre destiné à stocker le riz des moines du monastère (VIIIe s.).



Pl. LXXIV. — Polonnaruva (Ceylan). Ruines des Temples de la Dent (XIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXV. — ANURĀDHAPURA (Ceylan). Buddha (IIe s.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

The period of five centuries from the 15th century put the country on trial. It was the time of the coming of the Roman Catholic Portuguese and of the Protestant Christian Dutch and the English one after the other to the East with the repercussions on society and institutions with which all are familiar. In Ceylon the Europeans exerted their influence on the coastal belt, except for the British who from 1832 to 1948 controlled a unified administration after the last native king was dethroned in 1815. The dynasties within the country were many and the centres of their power moved here and there where there was security, especially against the Roman Catholic zealots who were obsessed with driving the natives to the Kingdom of God even with fire and sword. The Sinhalese Theravāda Buddhists who had resisted the inroads of heresy, did not succumb to Hinduism and could not be submerged by the hordes of Islam which poured into India, found their temples on fire or being razed by the Portuguese followers of Christ.

From the 16th century native power was entrenched in the beautiful mountain city of Kandy. After the fall of the kingdoms of Kotte and Sitawaka, what may be called the Resistance Movement had its headquarters there. Through diplomacy, but more with fire and sword, some Sinhalese including a King, royal princes and nobles were baptized ; the race split up into two opposing faiths, though the number of Roman Catholics was as yet small. The Protestant Dutch won people over by administrative devices, but in their tactics to break Portuguese power and influence they did not hesitate to stretch a friendly hand to Buddhists. It was they who provided the ships wherewith forty Arakanese Buddhist monks set sail from Burma to restore the Higher Ordination in the mid-17th century. The British pursued an altogether more even policy. But they clearly showed their intentions in favouring and encouraging Christianity, subtly through their patronage of education which, in the earlier stages of their rule, was vested in the priests of the Anglican Church. Buddhist monks were too much of a power through their own system of *pirivenas* and were regarded as being responsible, even indirectly, for the several uprisings against their rule.

Buddhist activities in this period centred on Kandy and there is as yet a heavy veil on them which will take time to be lifted to reveal fully the state of the religion. In the mid-18th century Higher Ordination had to be introduced from Siam. Deterioration had set in so badly that there seemed to have been almost no one in yellow robes competent to keep more than the lower vows, that is, to be higher than novice sāmaṇeras. The Siamese monks therefore rendered a tremendous service to Buddhism in Ceylon by this friendly response to a call of distress. Today the oldest surviving branch of the Order perpetuates the name of the country and of the leader of the mission, for its full name is *Syāmopālivaṃsa Nikāya* (Siam

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nikāya), two parallel branches of which have their headquarters in Kandy at the monasteries of Malwatta and Asgiriya. Theoretically they represent the Preachers and Meditators respectively, of ancient times. Under the patronage of King Kīrtisrī Rājasinha (he was of the Dravidian race) Weliwita Saranankara, the first and the greatest Sinhalese monk of the Siamese succession, initiated far-flung works and studies as a result of which the religion reached a stage of progress and influence which few would have envisaged for it in those stressful days. One unfortunate innovation of this re-establishment was to exclude those who were not born in the highest caste, from full admission to the Order — a procedure for which the blame is laid at the King's door, unjustifiably as knowledgeable sources think. It was this un-Buddhist action which led to the obtaining, chiefly by members of the other castes, of the Higher Ordination from Burma in the early 19th century ; these, known as the *Amarapura* and *Rāmaññā Nikāyas* after the cities of origin, count the next larger numbers. They have imposed no restriction of caste upon those who seek admission to the Order.

The seven centuries from the abandonment of Polonnaruva to our own saw a great deal of literary activity which, perhaps more intensively than in the purely religious earlier period, had its influence on Sinhalese secular literature. This activity was inspired by the outstanding figures of monks and of the great Forest Hermitages and centres of cultural study now called *Pirivenas*.

Modern Times

The seven centuries from the abandonment of Polonnaruva to our economy, reflected in the provision to pay for services rendered in the administrative set-up, rather emasculated Buddhist enterprise ; it took away from Buddhism many in the upper classes and also the educated who should have been the natural patrons when Kings were no more. In a clause in the Convention with Kandy after the King was removed, the British undertook to preserve Buddhism and in effect to discharge those duties which the Buddhist Kings had always performed ; the Tooth Relic was protected by the new government and alms used to be regularly given. These functions gradually passed into desuetude and finally had to be formally given up about a hundred years ago.

The Buddhists then put forth their own efforts to save themselves and their religion. A movement was initiated seventy years ago which led to their rehabilitation chiefly through the establishment of schools — the strongest instrument of Christian conversion — and through interest in the sacred books and archaeological remains. In the forefront of those fighting against Buddhist disabilities was Colonel Henry Steele Olcott, then a veteran of

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

the American Civil War. The grant of universal franchise thirty years ago led to the revival of nationalism and with it inevitably of Buddhism.

The Buddhists are in the ascendant and such is their position that they were largely responsible for a change in the governing party on broad-based lines which was brought about at the General Election of 1956. An unofficial Committee of Inquiry into the position of the Buddhist community was appointed by the President of the All Ceylon Buddhist Congress, Dr. G.P. Malalasekera, and the Buddhist Commission, as it came to be called, issued a documented Report in February of the same year. The Report had an influence which far exceeded that of any other similarly known document at any time in the country's history ; it was the principal implement which moved out the political party then in power.

Whether the Buddhists who have thus regained something of their original position will strive towards complete control is for the future to say. But, if one may take a lesson from history, it is more likely that they would move towards a more eclectic and gracious life for the country as they have invariably done in their own, unchallenged days.

Nuns

An important feature has been deliberately left for the conclusion of this summary of Buddhist history. It is the Order of Nuns in the country. The Order exists no more and, in fact, is not heard of after the 10th century. It came into being with Mahinda's sister, the nun Saṅghamittā who brought a branch of the Bodhi Tree from India. Anulā, wife of the sub-king who was Devānampiya Tissa's brother, was the first Sinhalese woman to be admitted. That the nuns were active and were independent thinkers may be understood from even the all too brief references we have of them. That they were zealous and courageous is known from Chinese records which mention three missions to the land of Han between 426 and 438 A.D. The first two were for the purpose of establishing the Order of Nuns among Chinese women. The leader of the ceremony was Tissara (T'ie-so-lo).

Sinhalese nuns lived within the Inner City as more or less wards of the King. Principal among the sacred shrines under their direct care was the Bodhi Tree, brought by a Nun. Mariccavaṭṭi stūpa was also looked after by them. For the Sisters, Kings and Queens built convents from time to time ; hospitals were provided and endowed with villages for maintenance no differently from the manner assigned in the case of monks.

The Order has died out in all Theravāda lands. It is a satisfaction that it survives in Mahāyāna countries like China or Vietnam, and perhaps

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the historian would be able to say whether it is in that Order of succession as was established by Sinhalese women in 5th century China.

The Arts

Just as the religion was established from India, so it was India that inspired the Buddhist fine arts of the country.* Nearly all of the ancient works are to be found in Ruined Cities such as Anurādhapura, Mihintale, Sīgiriya, Polonnaruva, Yapahuva, when life was less disturbed and time was for large and permanent works. There are many similar works found in lonely jungles which were once populous centres in their heyday.

A noteworthy feature of this early art is its simplicity. In this it contrasts with most of the work seen at the famous Indian shrines. Decorativeness there is, but no overdoing of it and certainly not for the sake of ornamentation.

Residences, Hospitals

The first elements were in the Pirivena (then confined to residences) which was a complex where each monk had his own tiny room. In Anurādhapura some of the more extensive ones were quincunxes, groups of five with a central building. They had their own enclosing walls which were often huge plain slabs, dry-jointed. Attached to them were sometimes hospitals which are quite distinguishable by sarcophagus-like blocks of stone whereon has been scooped out a depth sufficient to lay the body with the head piece in its own shape. Tradition says that patients were immersed in medicinal oil in these receptacles. Close to very large establishments were long and deep stone canoe-shaped receptacles for boiled rice. Thousands of monks daily removed from them food brought from the Palace ; so noted Fa Hsien.

Stupas

The dāgaba which enshrines a Buddha Relic came into vogue, too, from the very beginning. Thuparama Dāgaba the first historical structure of its type enshrines the Right Collar-Bone Relic from Mahinda's own days. Earlier than it is the Mahiyangana Dāgaba which, tradition says, was built to enshrine a handful of the « *pure and blue-black locks* » of the Buddha who hallowed the island by his presence here « *at the fullmoon of Phussa in the ninth month of his buddha-hood* ». The Mahā Thūpa (Ruwanweli) of the second century B.C. is believed to enshrine the largest

* See the author's *Classical Sinhalese Sculpture* (London, 1958).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

collection of His Relics. Seruwila Dāgaba which was built in the south a few years earlier is said to enshrine the Frontal Bone Relic ; the Mahāseya at Mihintale, the Forehead Hair Relic ; and so on. The Alms Bowl, brought in Mahinda's time has since been lost. For each of these was built a *dāgaba*. The dāgabas of Ceylon often reached enormous proportions and in ruin some of them were forested hills where there was wild life. They are very plain erections. Upon a broad courtyard each arose on a plinth which was generally circular. Above it were three rings, each smaller in circumference than the one below, for at the topmost of them was the hemisphere or bell. The bell was capped by a solid cube, upon which a short cylindrical drum stood and from this arose the conical spire to be surmounted by a metal finial. This is the broad picture which, however, is a composite one because each part went through its own stages of chronological evolution. Sometimes there were ornate screens of brick and stone on each of the four principal sides ; but these did not survive long in popularity. The dāgaba remained conservatively plain. Of ease to eye or relief by the device of pictorial or sculptural interruption, like in the case of the great Sāñchī and Amarāvatī Stūpas, there was nothing. A few high carved steles flanked the screens, but they, as indeed the ornamental brackets and a few rows of sculptured motifs of the screens, failed to give effect by the side of a vast dome on a wide courtyard.

Sculpture

As with *dāgabas* so with sculpture there was an economy and conservatism in which the discerning would see archaism, particularly before the 12th century. Almost the only elaborate examples were the Moonstones. These are large semicircular slabs which are the stepping-stones to the first row of steps leading to a shrine. In the centre is a half-lotus and the arc beyond is divided into concentric bands upon which have been carved various objects, vegetable and animal. A foliated scroll, a band of geese and, in the outermost, four quadrupeds shown moving are the the usual representations. At the edge is an ornate border of lotus petals. The moonstone as described is an exquisite thing and a creation of Buddhist artists.

Stupa-and Image-House

A special type of shrine wherein the central feature was a dāgaba, as in the Chaitya Halls of India, also came into prominence in ancient times. The dāgaba was ringed round by concentric rows of pillars, often three, which held up the roof over the dāgaba. The capitals were beautifully sculptured. Thūpārāma and Laṅkārama are examples in Anurādhapura ; Ambastale in Mihintale ; whilst the ruins at Medirigiriya and Tiriyay show

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the idea to best advantage for the shrine is set on a small hill over sweeping country.

The years between the 10th and the 12th century saw the erection of thick-walled brick shrines with domical roof. They often rose to a great height. These are a development in Ceylon which is unique for Buddhist architecture. In the 14th century capital of Yapahuwa, are the remains of the façade and of the long stairway with its attendant sculptures. In some respects they are in the spirit of some of the greater temples of Cambodia.

Murals

There were murals on the walls of these temples or of the chambers in the heart of dāgabas. The subjects were mainly the *Jātaka* stories ; for there are no worthwhile survivals of a religious character earlier than the 11th century. Here, as always in local art, nothing suggestive has appeared at any time. The next period of extant frescoes is of the 18th and the 19th century. The subjects remain the same but the style is different ; now it is a folk-art, formal and stiff but with its own « primitive » appeal.

Bodhi Shrine

The Bodhi Tree is a shrine of indescribably revered associations. But today nothing remains of the adjuncts of one whereby an ancient structure associated with it could be envisaged. However one example of a Bodhi Tree shrine anywhere in Buddhist lands, where the original character has survived, has been found at Nillakgama and is epigraphically dated to the 8th or the 9th century. The tree had stood on a plinth faced with stone and sculptured with different motifs, the underside of the coping stones carved to ressemble the ends of beams and rafters with a most realistic effect. A stone enclosing wall ran outside making a rectangular shrine. The exterior face was severly plain except for a dado of elephant-heads. The two door-jambs were sculptured.

Temple of the Tooth

The other important shrine is that of the Tooth Relic which was brought to Ceylon from India in the first decade of the 4th century A.D. It soon became the personal responsibility of the ruler himself who built the Tooth Relic Temple within view of the palace in the Inner City. Within a century it had become the centre of special worship ; possession of it was a *sine qua non* for the throne. The last of the temples of the Tooth is

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

now in Kandy ; it draws constant pilgrims from all over the world. An annual religious pageant takes place in connection with it for a fortnight in July-August. (Actually the temple's participation dates to only two centuries back with the arrival of Upali Thera who led the restored Ordination.)

The Buddha Image

The Buddha image was given pride of place by the people. It was fashioned in large size ; the great seated Buddhas were of a single block and free-standing images were the order of the day in early times. The seated position of meditation was by far the most favoured. The gestures of the hands were very few, not more than four in fact and of them two are found in rare instances ; upturned palms on lap, one on the other was the usual. There is not a single instance of the earth-touching attitude and there are only two in the attitude of preaching and even these with open hands. There is none with the forefinger and thumb making a circle, or hands so placed that the finger ends of the lower touch the fringe of the hand above in the well-known manner of Gandhāra. The body is straight and suggests no movement. From about the 5th to the 12th century there are colossal standing figures, in low relief (at Buduruvagala), high (at Seseruwa), nearly free-standing (at Avukana), free-standing (at Anurādhapura). Most of these are thirty feet or more high and are well-proportioned ; the Avukana Buddha has once been described as the finest stone statue in all Asia. In the 11th and 12th centuries recumbent images of great size seem to have had a special appeal as suggested from the representations at Tantirimalai, Ataragalleva and Polonnaruva (Gal Vihāra). The last is a group of three colossi and a smaller figure hewn out of a whale-like granite ridge and form an unforgettable picture. In Polonnaruva, too, are the remains of two huge images of brick and plaster which are in their original positions within vaulted image-houses. One of them has the body in three bends and alone of all the images of the Blessed One deviates from stark straightness. The later images tended to « freeze » and became thoroughly conventionalized as reflected in the numerous schematic folds which stiffen the picture. They stand in the relation of the folk-art to the classical in the field of painting. Nevertheless the boldness to create on colossal lines persists to this day.

To create the Buddha image, the Sinhalese Buddhist did not pass through the stage of symbolism. The psychological approach to this subject was different from that of the Indian Buddhist. It has been suggested by the writer that the Buddha image was created in Ceylon. (*The Buddha Image and Ceylon*, 1957).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

APPENDIX

Some Regulations Governing a Monastery About 970 A.D.

« (Thus) in respect of the great community of monks living in this vihâra, as well as in respect of the employees, the serfs, (their respective) duties, and the receipts and disbursements, His Majesty passed these (following) regulations, rendering them explicit by means of comments.

« The monks residing in this vihâra shall rise at the time of early dawn and shall meditate on the four protective formulas, and having finished cleansing the teeth, shall put on and cover themselves with their (yellow) robes as prescribed in the *Sikakaranî*. They shall (then) go to the « check-room » of At-vehera, and exercising a spirit of benevolence and reciting *paritta* formulas shall descend (into the refectory) and receive gruel and boiled rice.

« To the monks who are unable to attend the « check-room » through illness, shall be granted a *vasag* each, when recommended by the physicians.

« To the monks who reside in this vihâra and read the *Vinaya-pitaka*, shall be assigned five *vasag* of food and raiment; to the monks who read the *Sutta-pitaka*, seven *vasag*; and to the monks who read the *Abhidhamma-pitaka*, twelve *vasag*.

« The necessaries (of life) assigned to monks by lay patrons after due calculation shall be given without causing any omission thereof.

« Those that reside permanently and grant the necessary things (for the maintenance of monks) here, shall enjoy the lands and villages attached to all the *âvâsa* (monks' residences) connected with this vihâra, but they shall not enjoy the same conjointly with the *âvâsa* so attached.

« Orders shall be issued to employees and employees shall be dismissed only by the monks in council; no orders shall be issued or any servant be dismissed by individuals acting alone.

« The monks residing in this vihâra shall by no means possess the fields, orchards, etc., in any place belonging to At-vehera.

« They shall not allow their dependants to exercise supremacy over any place connected with At-vehera.

« Monks that infringe these regulations shall not live in this vihâra.

« The monk who looks after the Nakâ, the lay warden of the vihâra, the administrator of rules, the steward, the almoner, the clerk of the vihâra, the registrar of caskets, including the keeper of caskets — all these persons shall hold sessions in the At-vehera in company with the monks from the two fraternities at Abhayagiri, who have come to assist (them in their deliberations). They shall then fix places of business and shall attend to duties connected with receipts and disbursements, etc., both inside and outside (the vihâra).

« For the purpose of compensating for whatever may be destroyed by those engaged in matters relating to receipts and disbursements, both inside and outside (the vihâra), security shall be taken from suitable householders and be deposited at the (respective) places of business.

« If any of the dependants of the monks of this vihâra are appointed, they shall not be retained in service but be dismissed. Employees shall be dismissed after recovery of what has been entered (in their name) in the register.

« Caskets furnished with locks shall be deposited in the « relic-house » in the presence of the officials of the « relic-house », with the seal of the officials at the place of business duly stamped on them.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXVI. — BUDURUVEGALA (Ceylan). Maitreya ? Epoque mahāyāniste.
(noter la figure de droite qui tient un double vajra).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXVII. — ANURĀDHAPURA (Ceylan). Buddha assis en dhyāna mudrā. (V^{e} - VIe s.). Epoque theravāda. Bronze.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

« Apart from the case of any one of the officials of this vihâra going, not far, on vihâra service, there shall (always) be in attendance not less than three persons from amongst those employed at (each of the following places, namely) the pay-office, the place where raw rice is received, and at the place where, in the forenoon, boiled rice and gruel are accepted (by monks).

« Nothing whatever belonging to the « relic-house » of At-vehera shall be lent out, or be purchased if offered for sale by the officials.

« The officials shall not exact services for themselves from the men engaged for (vihâra) service ; nor shall such men be allowed out on other service in the neighbourhood.

« The officials at At-vehera shall look after the *payala* (of land) granted from Damgamiya for the purpose of (executing) repairs at Katumahâsâya, and (with the income thereof) shall cause the works of the (said) dagaba to be renovated.

« They shall cause the taking care of Kiriband-pavu dagaba by granting the two *kiriya* (of land) set apart for the purpose from Al-gamiya.

« The « relic-house », the house containing the auspicious colossal stone-image (of the Buddha), the house at the great Bodhi-tree, (the shrine) Nayinda, the house of the goddess Mininal, the (afore-mentioned) Katumahâsâya, the Kiriband-pavu dagaba and the dagabas on the upper rock and on the lower rock belonging to At-vehera : — the offerings made at all these places, as well as 100 *kaland* (weight) of gold and 10 *yahala* of paddy from At-vehera — all these shall be utilized and (by means of them) the repairs at the dagabas and at all other places within (the precincts of) this vihâra shall be executed every year.

« The share (due) out of the fines *ge-dand* and *ko-dand* (levied) on *dummalassamum* in the villages Gutâ and Karandâ belonging (respectively) to the « relic-house » and to the « image-house », as well as the wages of those (servants) who are refractory shall be appropriated by the vihâra.

« One-third of (the produce of) trees and plants on Kiriband-pavu, the house rent of the *sang-valla* here, the tank Manuvâsara, the two tanks in the upper-side and in the lower-side of Lahiniya-pavu (the Swallow-rock) together with the *sang-valla* thereof, the land around the pond Pahanâ-vil and the land around the pond Porodenî-pokuna — the income derived from all these places shall be appropriated by the vihâra.

« From the householders who live on the vihâra lands, ground rent shall be levied in a fitting manner on behalf of the vihâra, but not from the vihâra serfs and employees.

« Those who having put on yellow (robes) commit acts inconsistent with the dress they have assumed — acts such as buying, selling, etc., taking away animal life, shall not be permitted to dwell around the mount.

« The property of well-conducted serfs shall not be appropriated by the employees except for (the use of the) vihâra.

« All the villages and lands belonging to this vihâra shall be administered upon deeds of lease, but no (absolute) transfers (of the same) shall be executed.

« Excepting the three days « service by turn » no other « service by turn » such as (that at) *uposatha* festival shall be exacted.

« Unless it be a property given as « a living » to the employees and the serfs of the vihâra, no paddy fields, orchards, etc., in any place belonging to At-vehera shall be held by them on mortgages or as gifts or on leases.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

« Officials who have gone out on vihâra service shall not receive means of subsistence from the inhabitants of the country, except the contribution of raw rice given by the cultivators in accordance with former custom.

« They shall not accept presents from tenants, nor shall the officials take yokes of oxen from these (tenants) and have their own fields cultivated.

« The leasehold fields which are held by cultivators in hereditary succession shall not be taken away unless they are not so held.

« No trespass shall be committed on the gardens and thereby injustice be done.

« Trees and shrubs shall not be cut down.

« In none of the villages and lands belonging to this vihâra shall *talipot, mi,* and other fruit-bearing trees be allowed to be felled except by permission and consent of (the officials at) the place of business.

« If any fault be committed by tenants, a fine shall be assessed according to village custom, and in lieu of the assessed fine, they shall be made to perform tank-work by undertaking portions (of work) 16 cubits in circumference and one cubit in depth at the side of Mina (tank). If this be not done, the assessed fine shall be levied.

« Except that which is given as means of subsistence for the collectors of revenue of the villages and lands belonging to this vihâra, all (other) affairs transacted *bona fide* with the concurrence of (officials at) all the respective places of business shall be entered in the register.

« Whatever is spent daily on the maintenance of the *Mahâ-pâ,* on revenue-collectors and on the renovation of works shall be entered in the register. (From the particulars contained therein) a statement of accounts shall be made with the concurrence of (those at the respective) places of business, and such entries as are found false shall be expunged from the account. The sheet of accounts shall (then) be placed in a casket under lock (and key). Every month the sheets of accounts (so deposited) shall be made public, and a (fresh) statement of accounts be prepared from them.

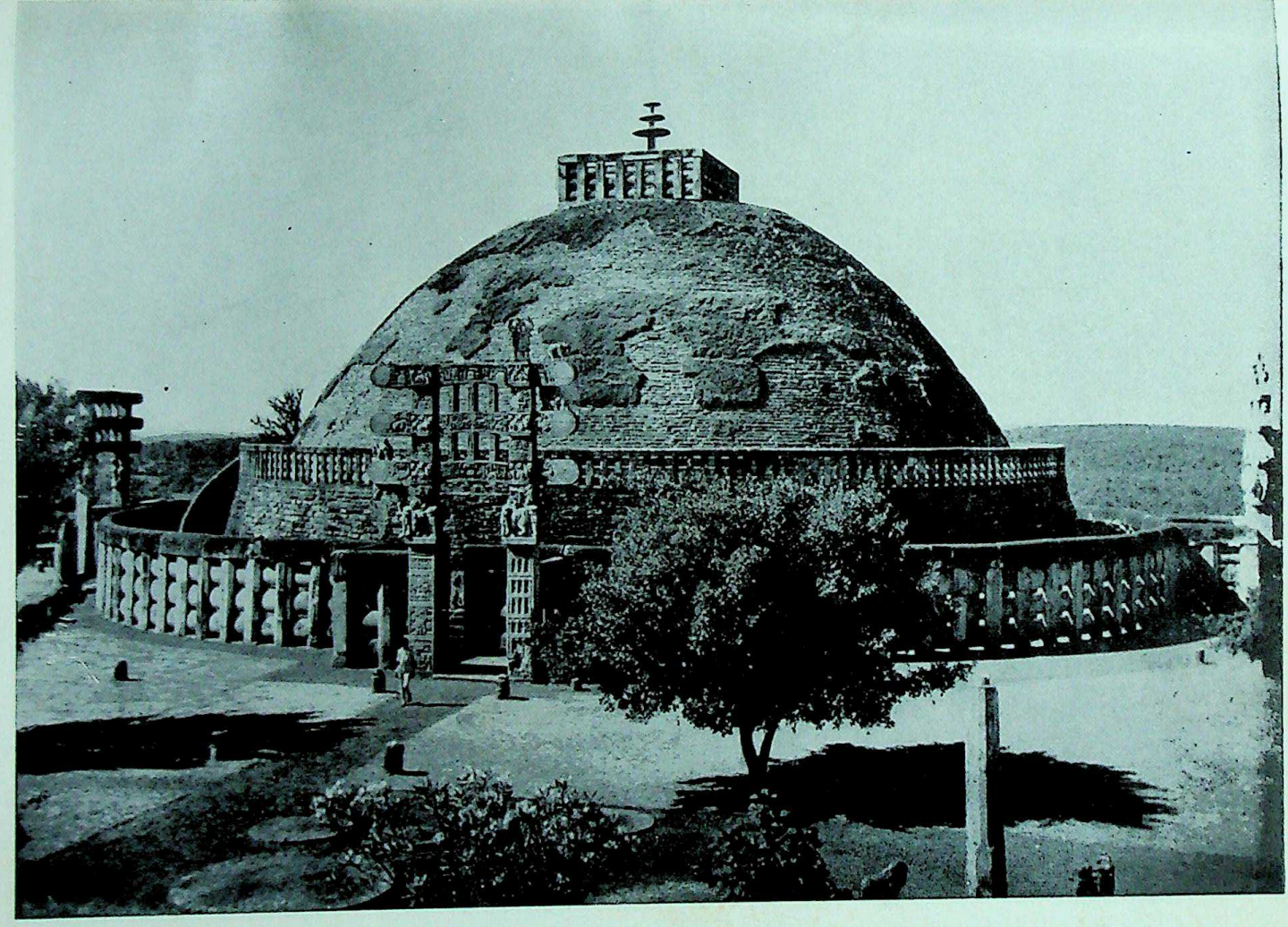
« From the twelve statements of accounts (so made) during the year, there shall be compiled a balance sheet at the end of (each) year, which shall be read out in the midst of the community of monks and be (thus finally) disposed of. The employees who infringe these rules shall be made to pay *ge-dand* fines and be dismissed from the service. »

EPIGRAPHIA ZEYLANICA, Vol. I.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Inde

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

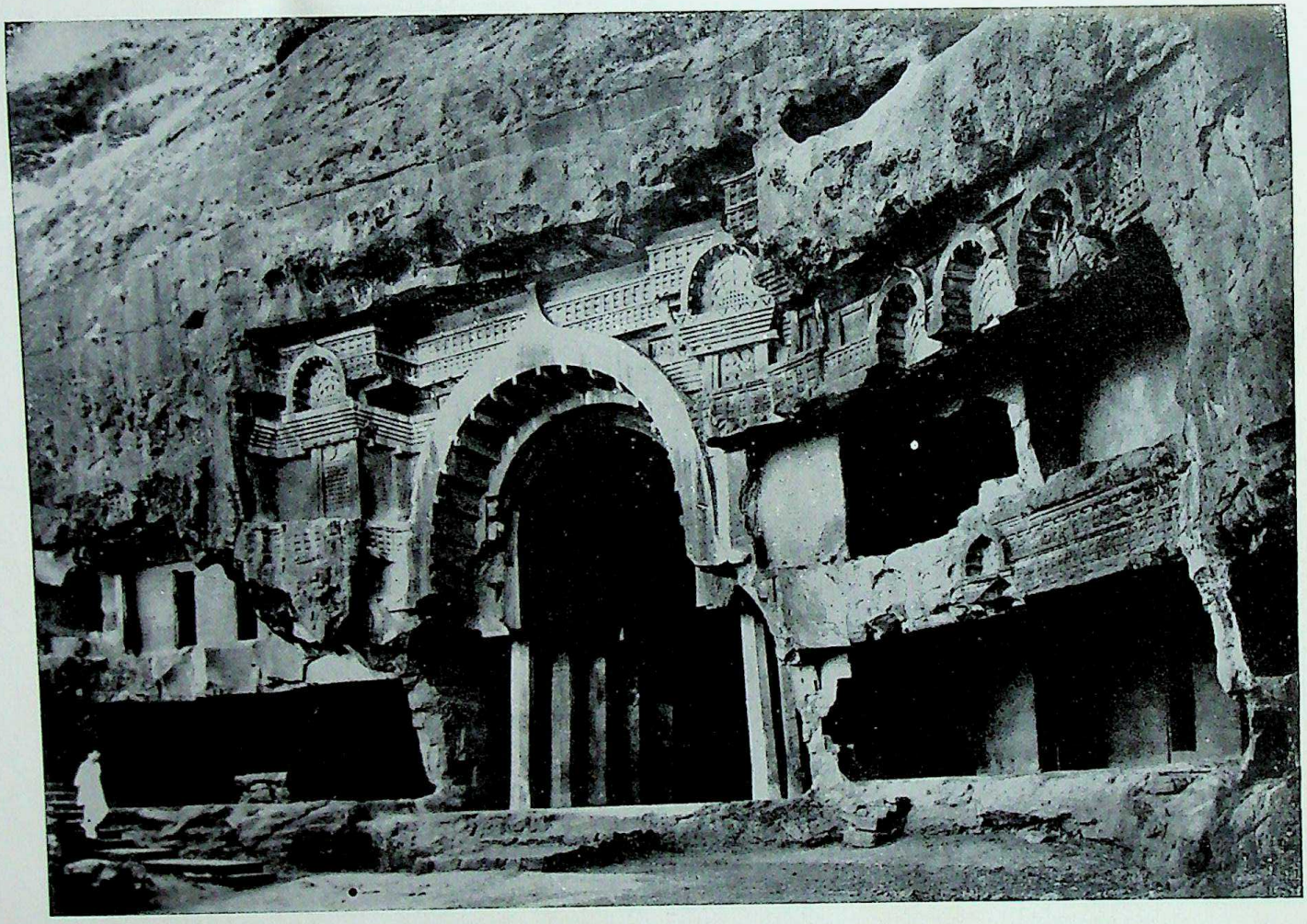


Pl. LXXVIII. — Sāñchī (Inde). Stūpa (IIIe s. A. C.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXIX. — SĀÑCHĪ (Inde). Détail du portique Est. Les piliers sont décorés de scènes de la vie du Buddha.



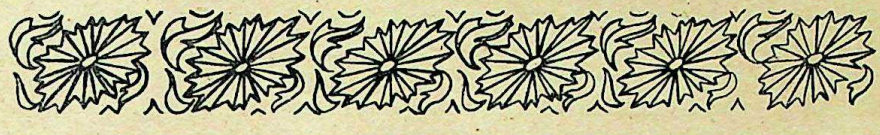
Pl. LXXX. — Bhājā (Inde). Entrée des grottes (IIe s. A. D.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXXI. — Amarāvatī (Inde). Pierre calcaire représentant l'adoration du bol à aumônes du Buddha par les dieux réunis dans le Ciel des Tuṣita (IIe s. A. C.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Buddhism in India

by

Sri Devapriya Valisinha,
General Secretary, Maha Bodhi Society of India.

It is recorded in Buddhist scriptures that all Buddhas are born in India, preach in India and attain Mahāparinirvāṇa in India. Why this should be so is not fully explained by those who hold and propagate this belief. There is, however, no doubt that India is the most religious country in the world even to this day, and spiritual attainments are considered the highlest aim of life.

We know nothing of the dispensation of the past Buddhas but we have a full and accurate account of the Life and Teaching of Gautama Śākyamuni Buddha who was born in the 6th century B.C. and lived and worked for 80 long years. History of Buddhism in India starts with the Buddha's Enlightenment under the sacred Bodhi tree at Buddhagayā. The event took place in the 36th year of his life and, ever since that memorable event, his wonderful message which is remarkable for its clarity and universality, spread all over India and outside with a rapidity which cannot but be described as unique.

In the ecstatic utterance which gushed out of the mouth of the Buddha soon after he had experienced the happiness of Nirvāṇa, we have a glimpse of the mind of the Lord; but it was at Sārnāth, near Vārāṇasī, in the Uttar Pradesh, that he propounded his Message succinctly but sufficiently elaborate and systematic to enable the listeners to grasp its essence. The *Dhammacakkapavattana Sutta* (« Discourse on the Turning of the Wheel

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

of Law ») as it is called, is the famous *sutta* which gives this Message. It was delivered to his five disciples — Koṇḍañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma and Assaji — who abandoned him when he gave up severe austerities as a path to salvation and took to the sensible Middle Path.

I can do no better than give this Message in Buddha's own immortal words :

> « *Monks, these two extremes should be avoided by one who has gone out from home to the homeless life. What two ? The giving up to the pleasures of sense, which is low, vulgar, worldly, unworthy, and harmful, and giving up to self-mortification which is painful, unworthy and harmful. Monks, by avoiding these two extremes, the Tathāgata has found that Middle Path which gives Vision, which gives Knowledge, which tends to Peace, higher Wisdom, Enlightenment, and Nibbāna.*
>
> » *Now this, monks, is the Noble Truth of Suffering : birth is suffering, decay is suffering, disease is suffering, death is suffering, to be conjoined with things which one dislikes is suffering, to be separated from things which one likes is suffering, not to get what one wants, that also is suffering. In short, these five aggregates which are the objects of grasping are suffering.*
>
> » *Now this, monks, is the Noble Truth of the Origin of Suffering : it is this craving that leads back to birth, along with the lure and the lust that finds pleasure now here, now there, namely the craving for sensual pleasure, the craving to exist, the craving for annihilation.*
>
> » *Now this, monks, is the Noble Truth of the Cessation of Suffering : verily it is the utter passionless cessation, the giving up, the forsaking, the release from, the detachment from this craving.*
>
> » *Now this, monks, is the Noble Truth of the Path leading to the Cessation of Suffering : verily it is the Noble Eightfold Path, namely, Right View, Right Aspiration, Right Speech, Right Action, Right Livelihood, Right Effort, Right Mindfulness and Right Concentration. This, monks, is the Middle Path which is found out by the Tathāgata, which gives Vision, which gives Knowledge, which tends to Peace, higher Wisdom, Enlightenment and Nibbāna.*
>
> » *When, monks, my knowledge and insight of these Four Noble Truths, under their three aspects and twelve modes, in their essential nature, was quite clear to me, then only, monks, did I proclaim, in this world that I had gained the incomparable Supreme Enlightenment ; and there arose in me knowledge and insight. Sure is my heart's release. This is my last birth. There is no more becoming for me.* »

This sounds very much like the trend of the argument of a modern scientist. The Buddha examined the nature of existence and when the cause of all our sufferings was discovered, he declared it and showed a way out of it. It was like a crystal clear stream where muddy pools were

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the order of the day. At the time of Lord Buddha there was no end of views, theories, dogmas, and doctrines which were creating confusion in the minds of people. They did not know which view or theory to accept, which road to take ; and when this clear message was announced, people saw in it at last something which they could easily grasp and profit, for everyone wanted to escape suffering and find peace and happiness. Kings, nobles, merchants and peasants vied with one another in taking to this rational path of salvation, and soon the masses were pulsating with new life. Where despondency, doubt and bickerings due to hairsplitting arguments of theologians and theorists reigned, there came this Doctrine of Hope in clear language. This message was not merely for the high castes who had dominated the intellectual and spiritual sky of India but also for the underdog, the untouchable and the despised *Chandala*. It was also for the penitent robber and the fallen woman who still possessed some spark of goodness in them to rise above their wretched condition and surroundings.

From confusion order was brought in the thinking of the people and in order to make the Message better known, the Buddha created the great Saṅgha, the Order of Bhikkhus, with selfless devotees of truth and service. They went forth with the inspiring Message of the Master all over the country, not only strengthened and heartened by the universality of the Message, but also inspired by the pure and ennobling life of the Buddha which had no parallel.

No message given to man by any Teacher can compare to this immortal Message of the Buddha. India, as a result, became intellectually alert and religiously inspired. Even during his life time, his Message was accepted by a large section of the citizens if not by a majority. As time passed and the number of bhikkhu missionaries increased, Buddhism obtained a more firm footing. It was, however, during the reign of the mighty Emperor Aśoka, in the 3rd century B.C. that Buddhism became the State religion and started on its career of spiritual conquest throughout the Eastern world.

*

* *

Emperor Aśoka was a remarkable ruler who combined piety with unsurpassed administrative ability. In the whole history of mankind we cannot find a more nobler example of a life in high circles so fully and unreservedly dedicated to the service and welfare of mankind. A glance at the large number of inscriptions on pillars and rocks situated at diverse places in India, which Aśoka had left to posterity and which were disciphered towards the end of the 9th century and read by James Prinsep, shows that here was a man who not only lived the Buddhist life but also did all he could to induce others to do the same. He utilised his Ministers and officials not only for administering the country but also to teach morality and good behaviour to his people whom he fondly described as « *my children* ». He built hospitals for men and animals, dug wells and

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

of Law ») as it is called, is the famous *sutta* which gives this Message. It was delivered to his five disciples — Koṇḍañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma and Assaji — who abandoned him when he gave up severe austerities as a path to salvation and took to the sensible Middle Path.

I can do no better than give this Message in Buddha's own immortal words :

> « *Monks, these two extremes should be avoided by one who has gone out from home to the homeless life. What two ? The giving up to the pleasures of sense, which is low, vulgar, worldly, unworthy, and harmful, and giving up to self-mortification which is painful, unworthy and harmful. Monks, by avoiding these two extremes, the Tathāgata has found that Middle Path which gives Vision, which gives Knowledge, which tends to Peace, higher Wisdom, Enlightenment, and Nibbāna.*
>
> » *Now this, monks, is the Noble Truth of Suffering : birth is suffering, decay is suffering, disease is suffering, death is suffering, to be conjoined with things which one dislikes is suffering, to be separated from things which one likes is suffering, not to get what one wants, that also is suffering. In short, these five aggregates which are the objects of grasping are suffering.*
>
> » *Now this, monks, is the Noble Truth of the Origin of Suffering : it is this craving that leads back to birth, along with the lure and the lust that finds pleasure now here, now there, namely the craving for sensual pleasure, the craving to exist, the craving for annihilation.*
>
> » *Now this, monks, is the Noble Truth of the Cessation of Suffering : verily it is the utter passionless cessation, the giving up, the forsaking, the release from, the detachment from this craving.*
>
> » *Now this, monks, is the Noble Truth of the Path leading to the Cessation of Suffering : verily it is the Noble Eightfold Path, namely, Right View, Right Aspiration, Right Speech, Right Action, Right Livelihood, Right Effort, Right Mindfulness and Right Concentration. This, monks, is the Middle Path which is found out by the Tathāgata, which gives Vision, which gives Knowledge, which tends to Peace, higher Wisdom, Enlightenment and Nibbāna.*
>
> » *When, monks, my knowledge and insight of these Four Noble Truths, under their three aspects and twelve modes, in their essential nature, was quite clear to me, then only, monks, did I proclaim, in this world that I had gained the incomparable Supreme Enlightenment ; and there arose in me knowledge and insight. Sure is my heart's release. This is my last birth. There is no more becoming for me.* »

This sounds very much like the trend of the argument of a modern scientist. The Buddha examined the nature of existence and when the cause of all our sufferings was discovered, he declared it and showed a way out of it. It was like a crystal clear stream where muddy pools were

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

the order of the day. At the time of Lord Buddha there was no end of views, theories, dogmas, and doctrines which were creating confusion in the minds of people. They did not know which view or theory to accept, which road to take ; and when this clear message was announced, people saw in it at last something which they could easily grasp and profit, for everyone wanted to escape suffering and find peace and happiness. Kings, nobles, merchants and peasants vied with one another in taking to this rational path of salvation, and soon the masses were pulsating with new life. Where despondency, doubt and bickerings due to hairsplitting arguments of theologians and theorists reigned, there came this Doctrine of Hope in clear language. This message was not merely for the high castes who had dominated the intellectual and spiritual sky of India but also for the underdog, the untouchable and the despised *Chandala*. It was also for the penitent robber and the fallen woman who still possessed some spark of goodness in them to rise above their wretched condition and surroundings.

From confusion order was brought in the thinking of the people and in order to make the Message better known, the Buddha created the great Saṅgha, the Order of Bhikkhus, with selfless devotees of truth and service. They went forth with the inspiring Message of the Master all over the country, not only strengthened and heartened by the universality of the Message, but also inspired by the pure and ennobling life of the Buddha which had no parallel.

No message given to man by any Teacher can compare to this immortal Message of the Buddha. India, as a result, became intellectually alert and religiously inspired. Even during his life time, his Message was accepted by a large section of the citizens if not by a majority. As time passed and the number of bhikkhu missionaries increased, Buddhism obtained a more firm footing. It was, however, during the reign of the mighty Emperor Aśoka, in the 3rd century B.C. that Buddhism became the State religion and started on its career of spiritual conquest throughout the Eastern world.

*
* *

Emperor Aśoka was a remarkable ruler who combined piety with unsurpassed administrative ability. In the whole history of mankind we cannot find a more nobler example of a life in high circles so fully and unreservedly dedicated to the service and welfare of mankind. A glance at the large number of inscriptions on pillars and rocks situated at diverse places in India, which Aśoka had left to posterity and which were deciphered towards the end of the 9th century and read by James Prinsep, shows that here was a man who not only lived the Buddhist life but also did all he could to induce others to do the same. He utilised his Ministers and officials not only for administering the country but also to teach morality and good behaviour to his people whom he fondly described as « *my children* ». He built hospitals for men and animals, dug wells and

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

planted trees along highways, built rest houses for the weary travellers, imported and planted medicinal plants and in many other ways worked unremittingly for the welfare of the common man in marked contrast to the idle lives of kings of his day and later on. Instead of going on hunting expeditions and other sports of kings, he started going to religious teachers for instruction in the good life. Killing innocent animals was discouraged and although there was no actual prohibition, the fact that he forbade killing of animals for food in his own kitchen, was an example which his subjects generally followed.

Aśoka advocated religious tolerance and, although himself professing the Buddhist faith, the did not fail to support the other religious sects and denominations.

He sent Buddhist preachers and missions to all the countries with which he had relations, and Indian culture as represented by Buddhism came to be accepted all over the Eastern world. To Ceylon he sent his only son Mahinda and the whole country accepted the new faith. Later on he sent his daughter Saṅghamittā to establish the Order of Nuns.

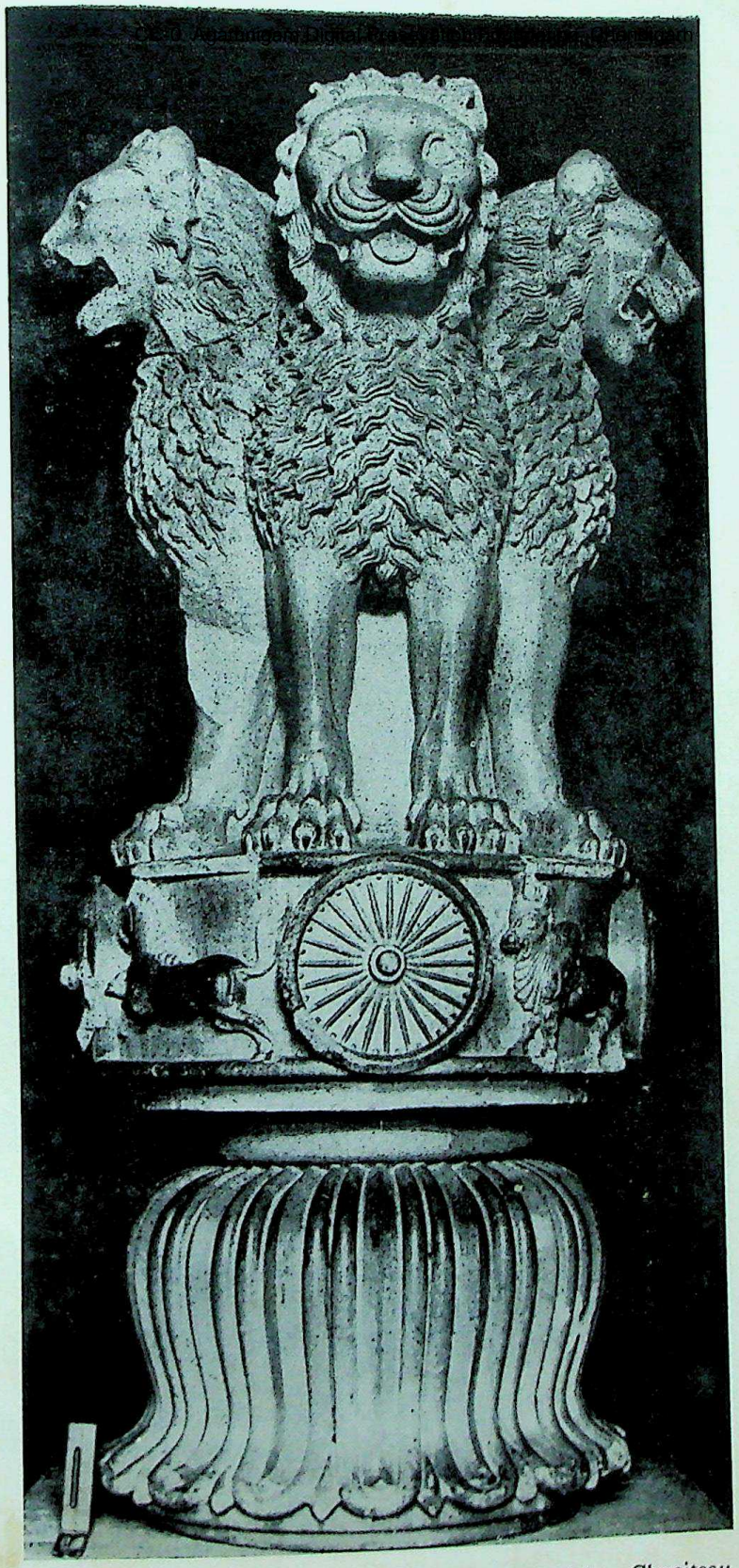
From the 3rd century B.C. to the 8th century C.E., Buddhism was a major force in India, although at times, owing to hostile rulers, there were setbacks. Among the most famous Buddhist kings whose reigns witnessed much Buddhist activities mention may be made of Kanishka, Harsha and Palas. The most glorious periods of Indian history are undoubtedly those when Buddhist rulers held sway. Art, architecture, painting and sculpture and all other cultural activities then flourished and the people were prosperous and happy and yet pious. Is it, therefore, a surprise that Hiuen Tsang of China who visited India in the 7th century C.E., has recorded in his Travel Diary that India was an exemplary country where people were not given to theft, lying or treachery ? Such was the great influence of Buddhism.

*

* *

A time, however, came when the ennobling influence of Buddhism disappeared and decay and corruption set in. By the 13th century C.E., Buddhism was almost completely extinct except a few pockets here and there. Why Buddhism which had done so much for Indian culture and which is such a progressive religion compared to the many faiths which have survived it, disappeared altogether, is difficult to answer fully. A few very easily recognisable reasons may be stated briefly.

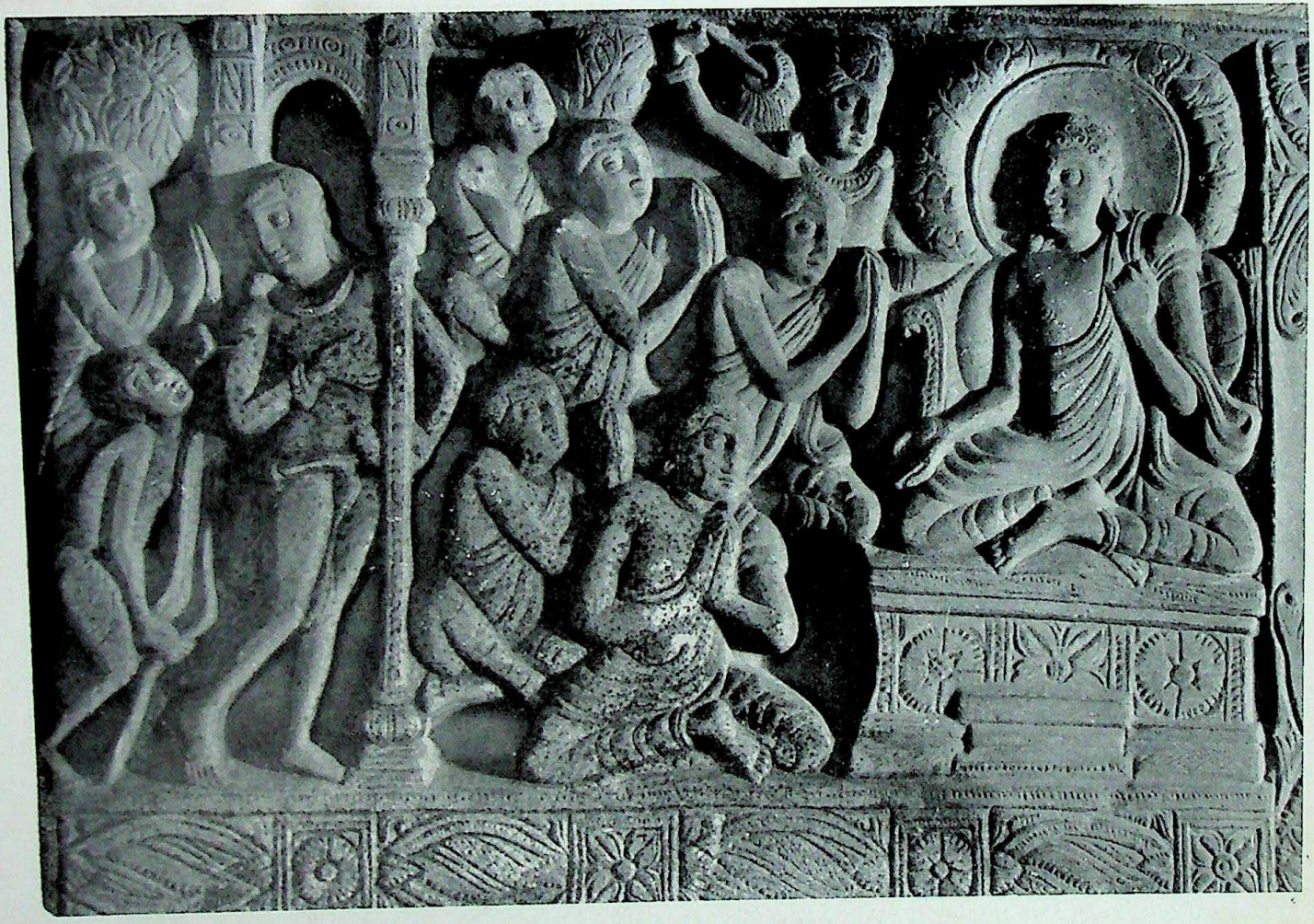
The first and foremost reason is the vehement opposition of the Brahmins as Buddhism advocated the abolition of caste distinctions. The haughty Brahmins who enjoyed all the privileges of wealth and honour and were at the top, found that Buddhism was a thorn in their side and undetected exploitation of the masses was no longer possible. As a class they, therefore, most virulently opposed the spread of Buddhism and utilised all means available to bring about the downfall of a religion which did not recognise their superiority. Kings arose who were not inclined towards Buddhism and they supported the Brahmin pretentions.



Pl. LXXXII. — Sārnāth (Inde). Colonne d'Aśoka. Chapiteau aux Lions (242 A. C.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

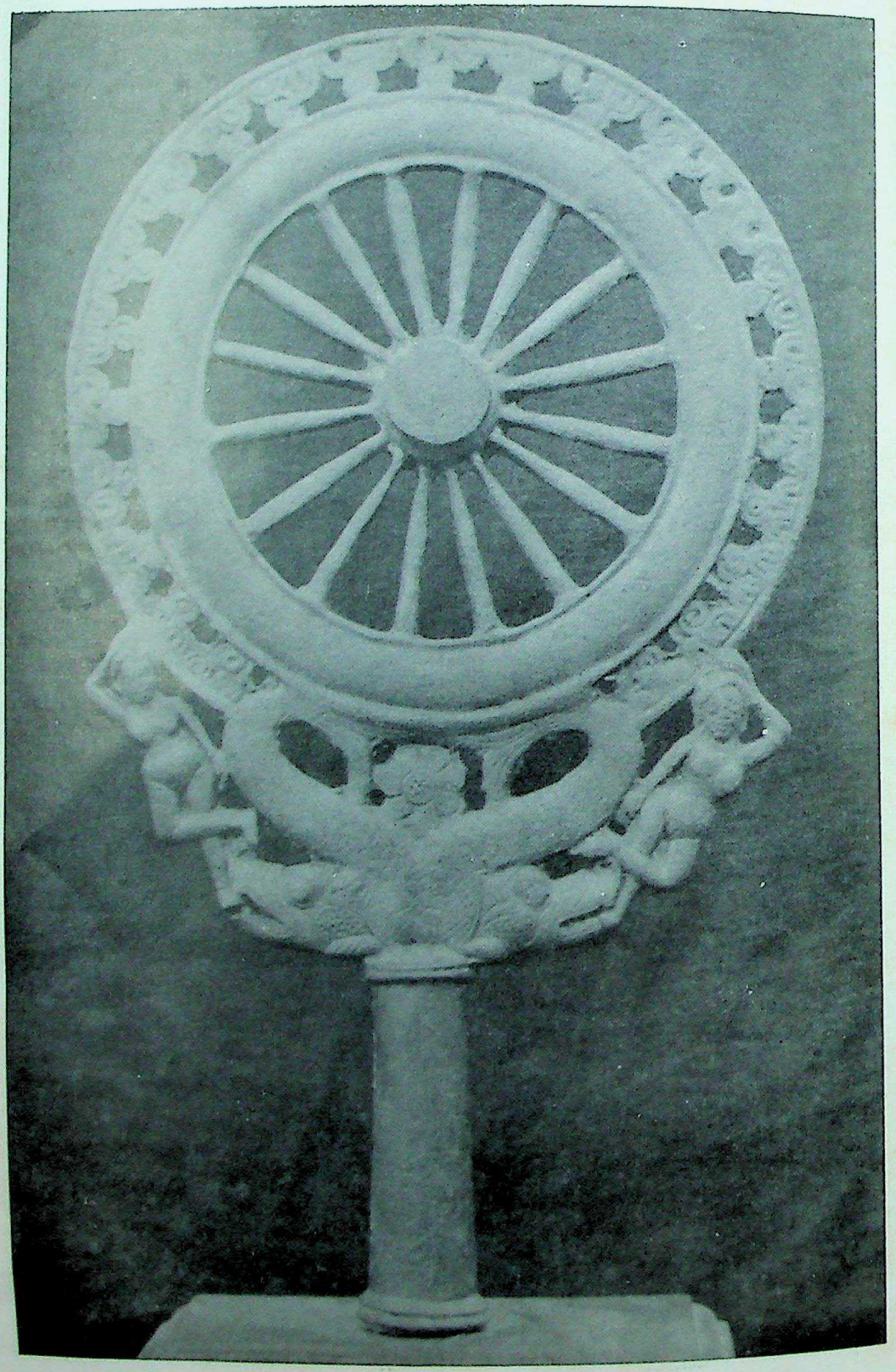
Pl. LXXXIII. — Bhārhut (Inde). Jātaka Mahākapi (IIe s. A. D.). Pierre.



Pl. LXXXIV. — NĀGĀRJUNAKOṆḌA (Inde). Le Buddha vénéré par les cinq disciples. Ecole d'Amarāvatī (IIe s. A. C.). Pierre calcaire.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. LXXXV. — DHARMACAKRA (Inde). (IIIe s. A. C.). Bronze.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The second was the indifference and lethargy that came into the Buddhist Order as a result of perhaps too much adulation and grant of favours by Kings and the rich. Instead of following the simple life devoted to self-improvement and service of the world as preached by the Buddha, they began to live lives of ease and luxury with the result that when such powerful intellectuals like Kumarilla Bhatta and Śaṅkaracharya arose from among the Hindus, there were none among the Buddhists capable of meeting their challenge. In constant debates Buddhists were routed and so they lost favour with the masses.

The third reason was the destruction of Buddhist monasteries, universities and libraries as a result of the Moslem invasion. These were the nerve centres of Buddhism and both the monks as well as the laity depended on them for their education and social life. When these were destroyed Buddhists lost their sheet anchor and disintegrated with the powerful Brahmin social system prepared to absorb them and the Moslem invaders ready with open arms to welcome others to their fold.

A fourth cause was the introduction of easy methods of religious practise and salvation. Human mind being weak, it always hankers after easy remedies for the many ills from which it suffers. Sickness, sorrows, losses, disputes, and litigation are real things and if someone could convince man that he could get rid of these by wearing an amulet or performing some rite, he would jump at the idea without taking reason into consideration. The Brahmins were ever ready with such easy methods and the ignorant masses were easily taken up with these. Buddhists too seem to have felt that the best way to keep the masses with them was to introduce such practices into their own system with the result there was hardly any difference between Buddhism and Hinduism.

These are but a few of the many causes which deprived India of the benefit of this great religion which made her name famous all over the world and a holy land for millions of Buddhists outside.

Inspite of the facts above mentioned, it must be said to the credit of the handful of Buddhists still left, that a few of them braved all obstacles and remained faithful to the Dhamma. In East Bengal specially and in Assam, Uttar Pradesh, Orissa, Darjeeling, and Kashmir, there are still small pockets of Buddhists.

*

* *

In 1885 Sir Edwin Arnold, an English sympathizer of Buddhism who wrote the wellknown poem *The Light of Asia,* felt distressed at the neglected condition of Buddhagayā, the site of Lord Buddha's Enlightenment. He appealed to the British Government as well as the Buddhist world to restore the sacred temple erected at the site in the 2nd century C.E.

In 1891 the great Anagarika Dharmapala visited Buddhagayā and seeing the terribly neglected condition of the most sacred site to the entire Buddhist world, he decided to dedicate his whole life for the restoration of the place and the resuscitation of Buddhism in the land of its birth.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On returning to Ceylon, he took steps to establish the Maha Bodhi Society and begin his lifelong struggle to oust the Saivite Mahant who was not only not a Buddhist but also did not stir his little finger to make the slightest improvement to the place. Ven. Dharmapala started the *Maha Bodhi Journal*, then called *The Maha Bodhi and the United Buddhist World*, and it carried all over the world the news of his historic efforts to revive the holy place to its pristine greatness.

At the beginning of his mission there was much prejudice and indifference as the enemies of Buddhism had propagated the falsehood that Buddhism was a religion which preached nihilism. But as the truth slowly came to be known that, contray to such belief, the true essence of India's highest spirituality is to be found in Buddhism, the misunderstanding grew less and appreciation of his efforts to revive the noblest of Indian teachings became wider. His work was greatly helped by the writings of European Buddhist scholars like Dr. Rhys Davids, Prof. Max Muller, Dr. Oldenberg, Fausböll, Prinsep, Kern, La Vallée Poussin, and others who spoke in glorious terms of the Buddha Dhamma. Then came the marvellous archaeological discoveries in India. One after another the sacred places associated with the life of the Lord were excavated and objects of exquisite beauty created by ancient Buddhists came to light. Aśoka's pillars, Sanchī stūpas, Ajaṇṭā paintings and Sārnāth sculptures which are the admiration of the entire world today, were exposed to public view; and Buddhism, its history and art, became an absorbing subject of study.

Relics of Lord Buddha consisting of minute pieces of bones with inscriptional evidence were unearthed, thus giving undisputable historical evidence of the life of the Buddha and the activities of the early Buddhists. Some of these relics were presented to Burma, Ceylon and Thailand. The relic discovered at Bhattiprolu in the Krishna District, Andhra, was presented to the Maha Bodhi Society and it was enshrined in a newly constructed Vihāra in Calcutta in 1920. This was the first Buddhist Temple of importance to be built in India in recent times and its opening gave a great impetus to Buddhist revival. Then came the completion of the great Mulagandhakuti Vihāra at Sārnāth, Vārāṇasī, the opening of which attracted worldwide attention. The ceremony was attended by Buddhist representatives from all parts of the world and by Indian leaders like Pandit Jawaharlal Nehru.

Buddhist literature was almost nil in India, and Pāli the language in which the Buddha preached, was forgotten altogether. The founder of the Maha Bodhi Society saw the need for creating a literature and for making arrangements for the study of the Pāli language. He induced Sir Asutosh Mookerjee, the famous Vice-Chancellor of the Calcutta University, to introduce its study into the University curriculum. He created an endowment for giving a medal to the most successful competitor in the Pāli Examination started by the Board of Sanskrit Studies.

Ven. Dharmapala's titanic struggle to get the Buddhagayā Temple restored into Buddhist hands went on for many years and in 1947, an Act

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

was passed by the Bihar Legislative Assembly, transferring the management to a Committee consisting of four Buddhists and four Hindus. This was a great victory for the lion-hearted Sinhalese.

*
* *

With the achievement of independence by India, Buddhism received the recognition which it rightly deserved. Looking for a suitable emblem for the new Government, the Indian leaders hit upon the beautiful Aśoka capital, and when they wanted to incorporate an ideal and a symbol in the National Flag they decided that the Dharmacakra (Wheel of Law) which symbolises the Buddha's great Message of Compassion and Service to mankind, would be the most suitable to India's new era of freedom. As the national leaders took oath of office as Ministers of an independent country, an independence which had come to the country after a thousand years of foreign domination, the exquisitely beautiful Mathurā Buddha image stood behind the throne with its benign smile, shedding its blessings to the august assembly.

This period is also memorable on account of the return of the relics of Śāriputta and Moggallāna Arahans from England to India. They had been taken there exactly a hundred years ago by Sir Alexander Cunningham. On arrival on Indian soil they were given a great welcome with the Prime Minister taking the leading part. There was great rejoicing and jubilation. Invitations came from different countries to bring the relics and so they were taken to Ceylon, Burma, Cambodia, Tibet, Nepal and Ladakh, where millions of people came to pay them their homage.

The greatest events of the revival movement occurred in 1956, the year of the 2,500th anniversary of the Mahāparinirvāṇa of the Lord Buddha. There were enthusiastic celebrations of the event all over the world and India, the land of the Buddha, did not lag behind. The Government of India went through an elaborate programme of celebration. The Symposium on Buddhism's contribution to Art, Literature and Philosophy held in New Delhi was the highlight. It was attended by world personalities including His Holiness the Dalai Lama and His Holiness the Panchen Lama.

To crown all these, one of India's great leaders, the late Dr. B.R. Ambedkar, an ex-member of the Nehru Cabinet, declared himself a Buddhist and asked his followers to do the same. On the 14th October of that year, 500,000 people gathered in a mass meeting at Nagpur and declared themselves Buddhists. There have since been many other similar conversion ceremonies and it is an amazing fact that so far no less than 6,000,000 people have followed the lead given by Dr. Ambedkar, the great and farseeing patriotic leader.

Whenever Buddhism was a vital force in India, she was invariably great and prosperous and now that with the attainment of independence, Buddhism has found a foothold in the land of its birth, I have not the least doubt that it will usher in another golden period in the chequered history of this ancient land, the birth place of all the Buddhas.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Laos

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Introduction du Bouddhisme au Laos

par

Pierre-Bernard LAFONT,
Membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Si fragmentaires que soient, relativement aux origines du Bouddhisme au Laos, les certitudes que nous apportent l'archéologie et les textes historiques, elles ne permettent plus de laisser subsister la légende tenace qui assigne à l'implantation de la Doctrine dans ce pays la date précise de l'année 1356. La croyance populaire veut qu'à cette date le roi Fa Ngum, sur les instances de son épouse Nang Keo Lot Fa, ait fait venir du Cambodge une mission theravādin dirigée par le P'ra Mahā Pasaman Chao, chargée de porter la bonne parole au Royaume de Lang Xang (1).

Or, historiquement, nous savons aujourd'hui que, du IVe siècle au début du VIe, le Bouddhisme fut florissant au Fou-nan et que des missionnaires de ce pays allèrent jusqu'en Chine (*cf.* les Annales chinoises).

Nous savons encore qu'au Tchen-la, dont le second centre était la région du Champassak, dans le Sud-Laos, en dépit de la constante prédominance du Śivaïsme, le Bouddhisme ne cessa d'avoir de nombreux adeptes. La preuve de ce fait est dans les trois inscriptions, datant du VIIe siècle, découvertes dans les région de Kratié et K'ôrat (P. Dupont : *La statuaire préangkorienne*, p. 210) et dans les écrits de Yi-tsing.

(1) Ancien nom du Laos.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

On n'ignore pas, d'autre part, que le Bouddhisme se manifesta en Birmanie dès le IXe siècle (G. Cœdès : *Histoire ancienne des Etats hindouisés*, p. 133).

Enfin, il est établi que si les classes dirigeantes du Kambujadeśa pratiquèrent le Śivaïsme (IXe et Xe siècles) et le Viṣnouïsme (XIIe siècle), il existait dans ce pays un grand syncrétisme religieux et que le Bouddhisme y avait des adeptes nombreux jusque dans la famille royale. Dharaṇīndravarman II et Jayavarman VII, notamment, pratiquaient « *la religion de Śākyamuni* » (G. Cœdès, *op. cit.*)

A la lumière de ces faits, si l'on observe que le Laos était entouré de pays de religion bouddhique, qu'il fut une zone d'influence khmère et que ses relations avec le Kambujadeśa étaient établies selon un axe non pas Sud-Nord mais Ouest-Est — les Khmèrs préférant, pour se rendre au Laos, partir du Siam et traverser le Mékong —, si l'on tient compte, enfin, du fait que le Bouddhisme était depuis plusieurs siècles florissant dans les régions de Xieng Mai, Xieng Rai et Xieng Sen, on a peine à croire que cette religion, qui réclame de ses zélateurs un actif effort missionnaire, ait pu être ignorée du Laos jusqu'au XIVe siècle.

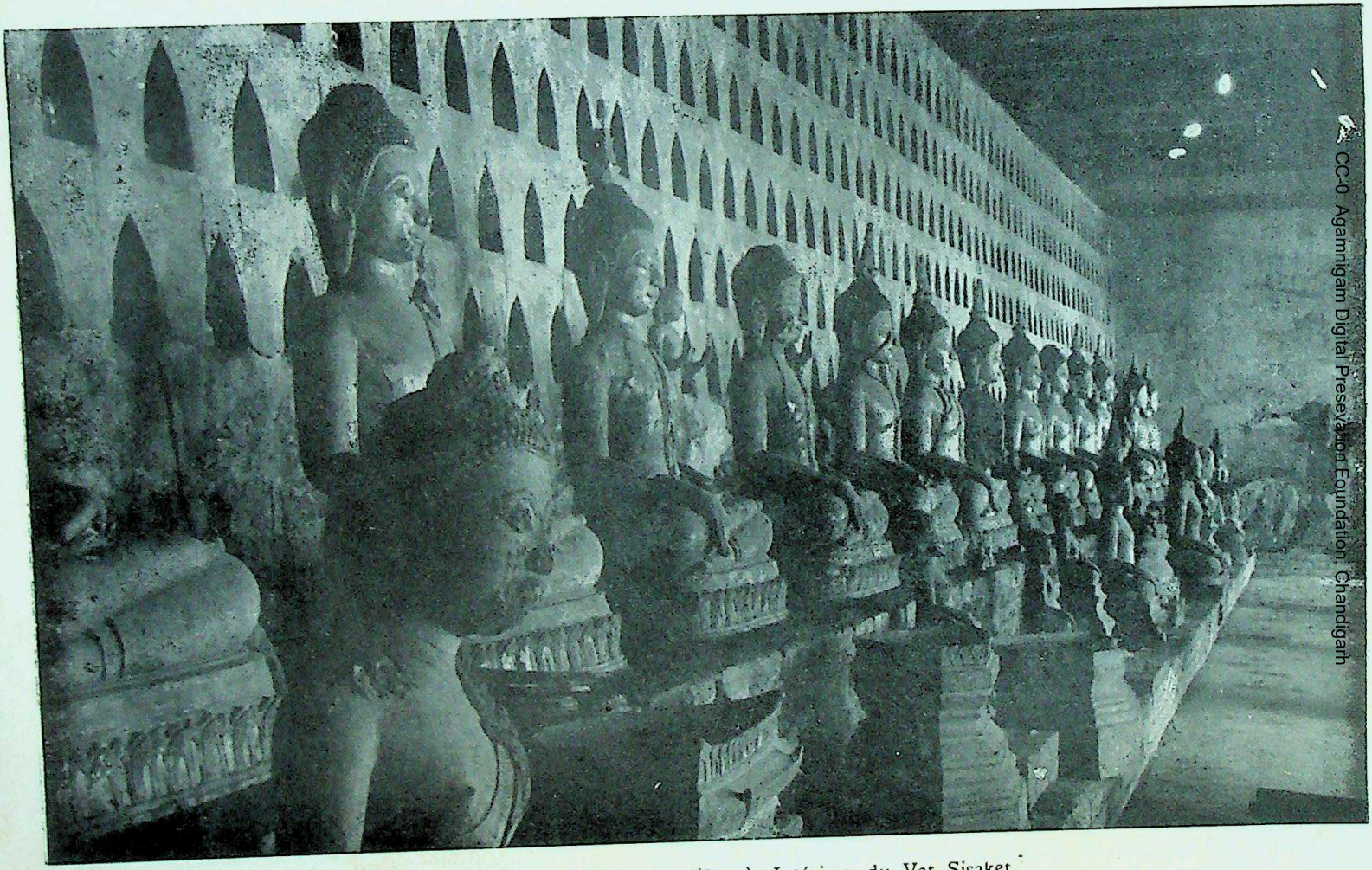
*
* *

Si, maintenant, nous nous référons à l'archéologie, la présence à Say Fong (près de Vientiane) d'une stèle du XIIe siècle, d'inspiration mahāyāniste (L. Finot, *BEFEO* XVI, p. 9) et l'existence au Nord de Vientiane de buddha rupestres que l'on date du XIIe siècle (C. Batteur, *BEFEO* XXV, p. 203), montrent bien que le Bouddhisme n'a pas attendu le XIVe siècle pour pénétrer au Moyen-Laos.

On a pu également dater du XIe-XIIe siècle un buddha sur nāga, *de facture khmère* (2), découvert à Luang Prabang (L. Finot, *BEFEO* XVII, 5, et P. Lévy, *BEFEO* XL). On sait qu'au Cambodge de telles représentations du buddha « *furent entourées d'un culte fervent, culte prolongé jusqu'à notre époque* » (P. Lévy, *op. cit.*, p. 419). Quant au grand buddha du Vat Manorom, s'il a été fondu au XIVe siècle, son indiscutable caractère thai fait qu'on ne saurait l'attribuer aux artisans cambodgiens de la mission du P'ra Mahā Pasaman Chao. On doit donc conclure de ces deux indications que le Nord Laos, lui aussi, connaissait le Bouddhisme avant que la mission theravādin y fût appelée par le roi Fa Ngum.

Ce ne sont là, malheureusement, que des certitudes négatives et, sur la façon dont la Doctrine fut introduite au Laos, nous sommes réduits aux

(2) Paul Lévy pense que la majorité de ces buddha peuvent être attribués aux ateliers des provinces siamoises de l'empire khmer.



Pl. LXXXVI. — VIENTIANE (Laos). Intérieur du Vat Sisaket.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXXVII. — Laos. Buddha (bois doré). *Coll. privée.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXXVIII. — Laos. Buddha en bhūmisparśa mudrā (bois doré).
Collection privée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. LXXXIX. — VIENTIANE (Laos). Buddha devant le Vat Sisaket.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

conjectures. On peut cependant supposer qu'avant le XIVe siècle, le Bouddhisme mahāyāniste était professé par des Khmèrs ou des Khmérisés installés dans les établissements khmèrs du Laos méridional comme du Moyen et Nord-Laos, ou encore intinérant à travers le pays, ainsi que peut-être par quelques éléments locaux.

*
* *

S'il est vrai que les textes dont nous disposons ne font nulle part mention du Bouddhisme avant le milieu du XIVe siècle, on ne saurait pour autant en conclure que le Laos, avant cette date, ignorait la Doctrine, car c'est seulement à cette époque que l'on commença à rédiger des Annales. Les documents antérieurs ne sont que des recueils de légendes, sans l'ombre de valeur historique.

Or certains passages de ces Annales sont contradictoires. Les uns, en effet, semblent exclure l'idée d'une présence bouddhique au Lan Xang avant le XIVe siècle. C'est ainsi que la Charte de fondation du Vat Gnod Keo précise : « *Le P'ra Mahā Pasaman Chao se disposa à fonder la religion* » (*BEFEO* XVII, 5, p. 168) et les Annales du Lan Xang ajoutent : « *A cette époque, le peuple n'était pas instruit dans la religion, on ne connaissait pas P'ra Put* » (3) (*Mission Pavie*, II, p. 32). C'est en se fondant sur ces textes que l'on a pu conclure à une introduction tardive du Bouddhisme (Le Boulanger, *Histoire du Laos français*). Cependant, d'autres passages confirment les présomptions tirées de l'histoire et les certitudes que donne l'archéologie. C'est ainsi que dans la même Charte de fondation on peut lire : « *La religion bouddhique n'était pas encore bien connue* » (*BEFEO* XVII, 5, p. 165), ce qui laisse entendre qu'elle était tout de même connue. De même, les Annales du Lan Xang rapportent : « *On ne s'adressait aux prêtres en aucun cas* » (*Mission Pavie, ibid.*), ce qui suppose la présence de religieux antérieurement à la venue du P'ra Mahā Pasaman Chao.

Comment expliquer ces contradictions ? Une première hypothèse est que les chroniqueurs, bien que laissant entendre que le Bouddhisme était connu au Laos avant le XIVe siècle, auraient délibérément passé sous silence tout ce qui concernait la religion jusqu'à cette date afin d'ajouter aux titres de gloire du roi Fa Ngum, réalisateur de l'unité lao et fondateur du Royaume, celui de promoteur du Bouddhisme. Peut-être aussi les chroniqueurs agissaient-ils ainsi « *afin de mettre davantage en valeur* [...] *la mission khmère, dont se réclamait leur propre école* » (P. Lévy, *BEFEO* XL, p. 420).

Nous ne pensons pas, toutefois, que telle soit la véritable origine des contradictions que nous venons de relever, car les chroniques en cause sont

(3) Le Buddha.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des chroniques lao et ne traitent pratiquement que des Thai Lao. Quels étaient ces Thai, compagnons de Fa Ngum, qui, lors de leur arrivée dans la vallée du Mékong, ignoraient le Bouddhisme (4) et pratiquaient le culte du Phi Muong (5) ? Aux yeux des chroniqueurs thai lao, « *ils n'étaient pas instruits dans la religion* ». Aussi, lorsque le P'ra Mahā Pasaman Chao vint au Lan Xang avec ses missionnaires bouddhistes pour enseigner la doctrine aux compagnons du roi, il « *se disposa à fonder* (véritablement) *la religion* ».

Si l'on s'efforce de lire les textes avec l'optique qui pouvait être celle de ces chroniqueurs, uniquement intéressés par les faits se rapportant aux seuls Thai, ils n'infirment plus les présomptions historiques et les assurances archéologiques d'une présence du Bouddhisme antérieure à la mission du P'ra Mahā Pasaman Chao, mais confirment au contraire que la religion, bien que déjà introduite au Lan Xang, probablement depuis le XIIe siècle, ne pénétra profondément les masses thai qu'à partir de la venue de cette mission, c'est-à-dire au milieu du XIVe siècle (6).

A la lumière des faits et de ces quelques observations, on peut donc admettre que l'introduction du Bouddhisme au Laos s'est faite en deux étapes. Au cours d'une période allant du XIIe au troisième quart du XIVe siècle, le Bouddhisme (Mahāyāna et Theravāda), introduit par les Khmèrs et les Khmérisés, n'eut qu'une diffusion limitée (« *La religion bouddhique n'était pas encore bien connue* »). C'est la première étape, pendant laquelle les proto-Indochinois et les Thai installés au Laos conservèrent leur religion propre, ce qui explique qu'« *on ne s'adressait aux prêtres en aucun cas* ». On comprend, dès lors, le silence des chroniques lao sur un fait religieux ignoré des Thai.

La seconde étape débute avec le troisième quart du XIVe siècle et se caractérise par un grand effort de prosélytisme religieux portant sur les Lao (qui « *n'étaient pas instruits dans la religion* »). Cet effort visait à introduire le Bouddhisme theravādin (« *fonder la religion* ») parmi les masses thai du Laos et à jeter les assises d'un Bouddhisme populaire qui est devenu, aujourd'hui, la religion officielle du Royaume Lao.

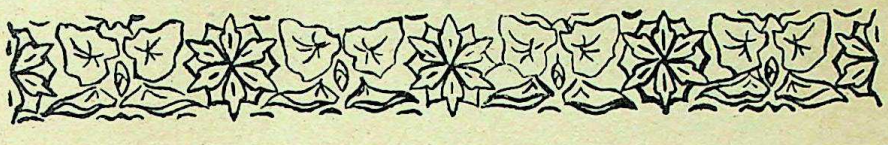
---

(4) « *Toutes les prières et les souhaits* (des Thai lao) *allaient vers les esprits des ancêtres* » (*Mission Pavie*, II, p. 32).

(5) Culte encore pratiqué par les tribus thai du Nord-Laos, du Nord-Birmanie, du Nord Viêt-Nam et du Sud-Yunnan. *Cf.* G. Maspero, *La religion officielle des Thai* in *Les religions chinoises* (Paris, 1950).

(6) Ce n'est qu'au XIIIe siècle que les Thai du Menam furent convertis au Bouddhisme.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



La littérature bouddhique lao

par

Phouvong PHIMMASONE,
ancien Ministre du Laos au Viêt-Nam.

La littérature religieuse est la plus riche de toutes les branches de la littérature lao, dont elle constitue un important noyau. C'est elle qui inspire de nombreux romans et contes populaires et judiciaires. Elle comprend les textes canoniques, ouvrages para et extracanoniques et les traités techniques.

I. — LE CANON.

La littérature canonique est représentée par le *Tipiṭaka* (canon bouddhique) qui comprend les trois collections : *Sutta* (Discours), *Vinaya* (Discipline) et *Abhidhamma* (Dogmatique).

Aux livres canoniques, nous pouvons rattacher les ouvrages de compilation ultérieure comportant les hymnes et les sermons tirés du *Tipiṭaka* et constituant ce qu'on appelle les *Parittā* (*Parittam*).

A) *Tipiṭaka.* — De nombreux textes pālis ont disparu. On n'en trouve plus que des traductions, des gloses (*nissaya*) où des bribes pālies ne servent que de prélude à de longues amplifications en langue vulgaire, des commentaires (*aṭṭhakatha, tīkā, yojanā*), des surcommentaires et des résumés.

Le *Vinayapiṭaka* comprend l'ensemble des textes disciplinaires qui règlent la conduite extérieure des moines. Les ouvrages concernant la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

discipline des religieux sont nombreux. Ils sont groupés dans les cinq parties du *Vinayapiṭaka* (*vinăi ha*) :

Pārājika,
Pacittiya,
Mahāvagga,
Parivāra,
Cullavagga.

D'autres ouvrages représentent les uns des sections ou des chapitres isolés du *Vinaya* et les autres des gloses, des commentaires et des manuels divers : abrégé du *Vinaya* (*Vinăi rom*), formulaire de la confession publique (*Pāṭimokkha*), formulaire des actes liturgiques (*Kammavācā*), cérémonial de l'ordination (*Buat nak*). Les plus connus des surcommentaires, qui présentent un intérêt particulier pour l'histoire de la littérature lao, sont les commentaires de la *Samantapāsādikā* de Buddhaghosa (commentaire classique sur le *Vinaya*), lesquels jouissent d'une grande faveur en Birmanie d'où ils ont été introduits au Laos. Ce sont : 1° la *Sāratthadīpanī* par Sāriputta de Ceylan (XII° siècle) ; 2° la *Vajirabuddhiṭīkā* par Vijirabuddhi de Ceylan (XV° siècle) ; 3° la *Vimativinodanī* par Kassapa de l'Inde du Sud.

La collection des sept *pakarana* de l'*Abhidhamma* (*Abhidhamma čĕt Kămp'i*) comprend aussi des traités séparés : livres canoniques, sommaire du texte, commentaires et surcommentaires. Voici les sept parties de l'*Abhidhamma* ,

Dhammasaṅgaṇi (ou *Dhammasaṅgīṇī*),
Vibhaṅga,
Katthavatthu,
Puggalapaññatti (ou *Puggalapaṇṇati*),
Dhātukathā,
Yamaka,
Paṭṭhāna.

Il est à noter que l'ouvrage d'Anuruddha de Ceylan intitulé *Abhidhammatthasaṅgaha,* fondé sur les sept livres de l'*Abhidhamma,* existe à la suite de la grammaire de Kaccāyana sous le titre de *Saddhasaṅgaha* comme dans un manuscrit de Mandalay.

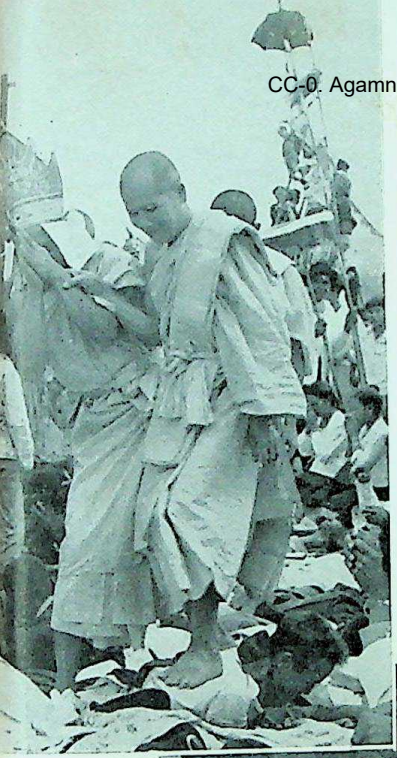
Le *Suttapiṭaka* comprend les cinq *nikāya* suivants :

Dīgha,
Majjhima,
Saṃyutta — ou *Saṃyuttaka,*
Aṅguttara,
Khuddaka.

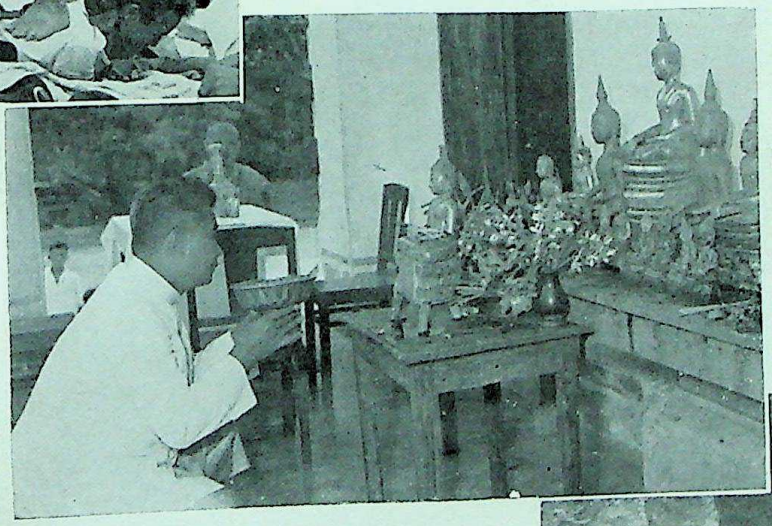
Tandis que les *suttanta* des quatre premiers *Nikāya* sont disposés suivant un certain ordre, le dernier *Nikāya* comprend des œuvres diverses et indépendantes sans aucun lien interne et de caractères assez différents, les unes étant en vers, les autres en prose et le reste du genre mixte. C'est ainsi qu'on trouve de nombreux *sutta* indépendants qui se trouvent

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

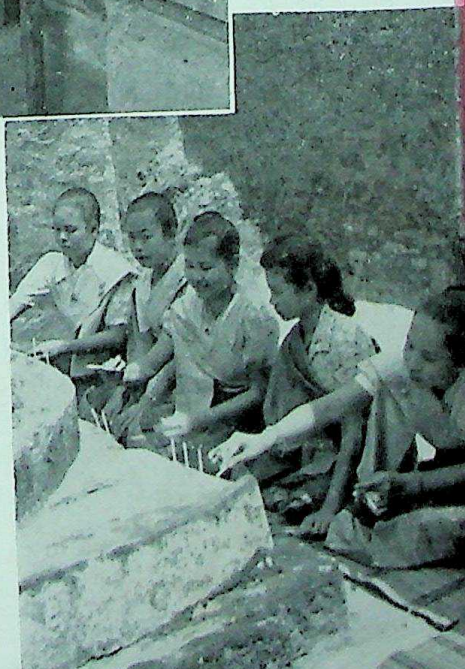
LAOS



a) TRAN-NINH.
Intronisation d'un bonze Thai Lu.



b) BASSAC.
Offrandes de S.A. le Prince Boun-Oum à l'occasion du Phi-May (Nouvel An lao).



c) BASSAC.
Offrandes des Princesses devant le Vat Ph'ou.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XCI. — LUANG-PRABANG (Laos). That Mak Mo du Vat Vixun.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

à l'état isolé. Beaucoup de textes de cette section du *Piṭaka* passent dans le *Parittā*. Les plus importants des nombreux ouvrages faisant partie du cinquième *Nikāya* sont ceux formant les collections du *Dhammapada* (1), du *Buddhavaṃsa*, des anthologies et du *Jātakam*. La *Theragāthā* et la *Therīgāthā* constituent les anthologies poétiques des religieux et des religieuses. La poésie des nonnes trouve plus de faveur que celle des Docteurs de l'Eglise. A cette catégorie nous pouvons rattacher la *Suttasaṅgaha*, anthologie fondée sur les textes du *Suttapiṭaka* que la tradition birmane compte parmi les éléments du *Khuddakanikāya* avec les *Milindapañha* (« Questions de Milinda ») (2), le *Nettipakaraṇa* et le *Peṭakopadeṣa*.

Le *Jātakam*, collection de récits sur les vies antérieures du Buddha Gotama, constitue le noyau central de toute la littérature bouddhique du Laos. Il comporte des récits de toutes sortes : contes moraux, comiques, satiriques, paraboliques, fabliaux, qui marquent les différentes étapes qu'a traversées le Bienheureux dans sa longue carrière de bodhisatta, en passant par les diverses conditions de la vie animale, humaine et divine. Les récits en vers (*gāthā*) revêtent le caractère de textes canoniques, ceux en prose celui de commentaires. Le *Jātakam* comprend 22 *nipāta* (livres) englobant au total 550 *jātaka* dont les dix derniers forment le 22e *nipāta* (*mahānipāta*). Cette collection, qui a été traduite en lao, est connue sous le nom de *Ha roi xat* (« Cinq Cents Jātaka »). Le livre XXIIe du *Jātakam* (*Mahānipāta*) forme une collection particulière des *Sip xat* (« Dix Jātaka »). Elle est la plus célèbre et la plus appréciée des collections des *jātaka*. Des dix *jātaka*, le *Vessantarajātaka* est le plus répandu en prédications et en images comme sujet de prédilection du milieu bouddhique dans les cérémonies religieuses et dans les peintures monastiques. On en trouve également des chapitres séparés, de même qu'un résumé abrégé de l'histoire, dans l'ouvrage intitulé *Mahājāti*.

En dehors de ces deux collections, nous possédons encore un autre recueil de *jātaka*, qui a pour titre *Ha sip xat* ou *Paññāsajātakam* (« Cinquante Jātaka »). La recension lao du *Paññāsajātakam* correspond à peu près à celle en pāli des collections birmane et khmère, avec quelques différences relatives au titre des *jātaka* et à l'ordre des récits. La collection birmane, publiée à Rangoon sous le titre de *Zimmè Paññāsa*, aurait été faite d'après un manuscrit provenant de Xieng-Mai.

De nombreux *jātaka* existent à l'état isolé sous des titres divers, en

(1) *Cf.* F. Hu, *Le Dhammapada* (Bibliothèque Orientale Elzévérienne, Paris, E. Leroux, 1878).

(2) *Cf.* L. Finot, *Les Questions de Milinda* et E. Specht et P. Pelliot pour les versions chinoises. C'est une série de dialogues entre le roi Milinda et le moine Nâgasena sur certains points de la doctrine bouddhique : réalité de l'individu, identité de la personne, inexistence de l'âme, métempsychose, karma, samsâra, nirvâna, etc. Cette joute dialectique est très appréciée en milieu lao.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

langue vulgaire ou en langue littéraire, désignant l'état de bodhisatta : animal, roi (*rāja*), prince (*kumāra*), sage (*paṇḍita*). riche bourgeois (*seṭṭhi*), *etc...* Tels sont par exemple les *jātaka* ci-après énumérés : *Nok noi* (« Le Petit Ciseau »), *P'rāya k'an k'ak* (« Le Roi des Crapauds »), *Dhammikarāja* (« Le Roi Dhammika »), *Candasuriyakumāra* (« Le Prince Candasuriya »), *Puṇṇakaseṭṭhi* (« Le Richard Puṇṇaka »), etc...

B) *Parittā*. — Les *parittā* (sk. *parittra*) ou *manta* (sk. *mantrā*) sont des formules magiques, généralement en vers pāli (*gāthā*), tirées des textes canoniques que l'on récite pour se préserver contre les différents dangers qui menacent la vie humaine : maladies, disettes, morsures des serpents, etc... L'ancienne collection des *parittā*, connue sous le nom de *Parittam*, s'est grossie d'éléments nouveaux de composition plus récente, en sorte que le *Parittam* occupe une place intermédiaire entre le canon et la littérature post-canonique.

La composition du *Parittam* varie d'un manuscrit à l'autre selon le nombre et la nature des morceaux faisant l'objet du recueil. On reconnaît trois types de ces recueils :

Sattaparittam (« Les Sept Parittā »),
Dvadasaparittam (« Les Douze Parittā »),
Catubharāṇavāram (« Les Quatre Bharāṇavārā »).

La collection lao présente quelques différences dans la disposition des *parittā* avec celles du Cambodge et du Siam.

La récitation du texte sacré est précédée par une invitation aux déités (*devatā*) qui subissent ainsi l'effet du *parittā*. Les dieux et les génies qui contrôlent les forces naturelles interviennent à la suite de l'invocation pour exécuter les vœux. Les textes récités sont aussi connus sous le nom de *sut* (sk. *sūtra*, récitation). On trouve une autre collection de *Parittam*, c'est-à-dire une seconde classification des *parittā* formant trois recueils de *sut* :

Sut môň noy (« Petite Récitation »),
Sut môň kang (« Moyenne Récitation »),
Sut môň ñăi (« Grande Récitation »).

La plupart des *parittā* ou *sutta* de la collection du *Parittam* se retrouvent évidemment dans les trois derniers recueils de *sut* dont le *Sut môň ñăi* est le *Pātimokkha* (3).

En dehors de ces trois recueils de *sut*, il existe encore d'autres *sut* indépendants dont voici les principaux : *Sadda* (*Saddasutta*), *Bodhisattva*, *Iti pi sô*, *Bàn tôň*, *Catuvik* (*catuvīsadi-sutta*), *Dibbamanta*, *Uppāt pêt pakan* (*Uppātasantiparaṇam*). Ce sont notamment des litanies, des versets et des formules de bénédiction dont la vertu est d'écarter surtout des calamités (*uppāta*).

(3) Sur le *Pâtimokkha*, cf. le *Pâtimokshasûtra des Sarvâstivâdins* de L. Finot et la version chinoise de *Karmârajiva* traduite par E. Huber (*Journal Asiatique*), nov.-décembre 1913, pp. 465-558).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II. — Les ouvrages para et extracanoniques.

La littérature religieuse para et extracanonique est constituée par des ouvrages bouddhiques sur les dieux, les buddha et les saints, les lieux de culte, l'enseignement doctrinal, les mérites et les démérites.

Le Bouddhisme accorde un rôle très effacé aux dieux dans les croyances comme dans les légendes. Cependant, Indra occupe une place importante dans le domaine littéraire En effet, il est considéré comme une sorte de Providence. Il est le protecteur des hommes pieux. Il favorise les bons et punit les méchants. C'est un dieu bienveillant et juste, qui fait régner l'ordre, la justice et la paix dans le monde. C'est pourquoi de nombreux ouvrages sont consacrés au souverain des dieux, tels que : *Histoire d'Indra, Histoire d'Indra interrogeant le lièvre, Indra parcourant le monde, Questions d'Indra, Indra ordonnant la chute d'une étoile.*

Les légendes hagiographiques qui parlent de la vie des saints intéressent plus l'imagination populaire que les légendes divines, notamment celles qui prédisent l'avenir comme les ouvrages concernant le bodhisattva Maitreya.

Parmi les histoires des autres saints : Ānanda, Upagutta (4), Moggallāna, Malai, celles concernant ces deux derniers sont les plus populaires, donnant la description du monde céleste et celui de l'enfer. P'ră Mălăi, comme Moggallāna, a fait le voyage dans le monde des dieux et a visité ensuite l'enfer. Témoin de la béatitude qui règne au Paradis et des supplices terribles de l'Enfer, P'ră Mălăi, à son retour sur terre, transmet les affreuses nouvelles des condamnés aux peines infernales à leurs parents, à qui ils ont recommandé la pratique des œuvres méritoires, notamment les actes de charité.

Les récits des saints au Nibbāna sont aussi très appréciés, notamment ceux de Gavampati, d'Ānanda, de Mahākassapa, de Sāriputta, de Dabba et de Bimbā.

Il est à noter que la légende de Jampupati offre un intérêt particulier par la qualité de sa composition. Jambupati, roi d'Uttarapañcāla, suzerain de cent onze rois vassaux, était l'un des plus puissants souverains du Jambudvīpa. Malgré son orgueil basé sur l'idée de sa haute puissance, le Buddha parvint à le convertir en lui montrant à plusieurs reprises sa miraculeuse puissance.

---

(4) *Cf.* Duroiselle (*BEFEO* IV, p. 414). L'histoire d'Upagutta présente une certaine relation avec la fête d'illumination des *stûpa* en novembre (12e mois) et du Mékong à l'occasion de la Fête des Eaux (course de pirogues) en octobre (11e mois). Elle est très connue en Basse-Birmanie où tous les ans, au mois de décembre, a lieu en son honneur une grande fête appelée la Fête des Lumières. La légende rapporte qu'au cours de la fête de dédicace d'un grand *stûpa* bâti sur les bords du Gange, le Roi Asoka fut troublé dans l'exercice de sa piété par Mâra (dieu de l'amour, du péché, de la mort). Tout le peuple et une foule immense de moines s'assemblèrent pour rendre hommage au monument entouré par un enclos de lampes qui brûlèrent brillamment. Mâra suscita vent et pluie pour éteindre les lampes et empêcher les hommages au *stûpa*. Le Thera Upagutta intervint alors pour lutter contre Mâra.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le Buddha s'était transformé en Rājadhirāja (Roi des Rois) à qui Jambupati vint rendre hommage dans sa merveilleuse cité. Il lui fit voir l'Enfer et le Paradis. Après son discours, le Buddha reprit sa forme naturelle. Et pour parvenir au Nibbāna, Jambupati demanda son ordination. Cette légende justifie le port du costume royal des buddha parés qui représentent ainsi le Maître sous l'aspect du Rājadhirāja. Elle apporte donc un éclaircissement important à l'étude des images bouddhiques faisant l'objet de la science iconographique.

Après les légendes hagiographiques, les récits d'ordre religieux les plus goûtés sont les histoires des reliques du Buddha. Les reliques en question sont les restes mortels du Maître (*dhātu, sarīra*) : dents, cheveux, clavicules et autres parties du corps, les souvenirs matériels du passage du Saint sur terre : empreintes du pied (*pāda*), objets et ustensiles divers ayant appartenu au Bienheureux, ainsi que les traces de ces objets sacrés. Il existe d'assez nombreux ouvrages concernant les reliques, tels que ceux relatifs à la Dent de Ceylan, aux Cheveux de Rangoon, à l'Arbre sacré de la Bodhi de Ceylan, aux empreintes du pied du Buddha, aux *stūpa* abritant les reliques, de forme généralement pyramidale, tronconique ou semi-sphérique : Shwe Dagon de la région de Rangoon (Birmanie), *stūpa* de Rangoon et de Xieng Rung (Birmanie), de Phnom et de Xieng Sên (Siam), d'Ing-Rang de Savannakhet et du Th'at Luang de Vientiane (Laos). La *Săngruam Dhātu* (« Réunion des Reliques ») est une prédiction du Buddha relative à la décadence de la Doctrine pendant la durée des cinq mille ans de la religion bouddhique, dont la fin sera marquée par la réunion miraculeuse des reliques au pied de l'Arbre sacré.

Le reste des ouvrages de la littérature extracanonique est constitué par des traités de doctrine et de piété : abrégé de Doctrine, traité de cosmologie, notions de Doctrine, œuvres de perfections et de mérites, textes de récitation, etc... Le plus célèbre abrégé de Doctrine est le *Vissuddhimagga* de Buddhaghosa (« La Voie de Purification »). Les traités de cosmologie sont ceux qui parlent des « Trois Mondes ». Quant aux traités donnant des notions de Doctrine, voici quelques titres : *Dénombrement des pouvoirs spirituels, Eléments spirituels de l'omniscience, Mérites du Buddha, Classification des états psychologiques, Prédication religieuse, Emotion religieuse, Instruction abrégée.* Les manuels de perfections (*Pāramī*) (5) et des mérites (*Ānisaṃsa*) sont les plus appréciés parmi les sermons.

Les textes sur les actes avantageux (*ānisaṃsa*) font connaître l'idéal des bouddhistes et les aspirations qui dictent leurs actes de piété, tels que les aumônes et offrandes sous forme de fleurs, de bougies, de nourriture et de vêtements, les observances des préceptes religieux (*sīla*), les copies et les récitations des textes sacrés, etc... Les avantages que procurent les divers actes pieux sont prévus par ces textes (*song-ānisaṃsa*) :

(5) Cf. J. Brengues, *Un petit bœuf* (*Contes et légendes du Pays Laotien*, pp. 27-41).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XCII. — VIENTIANE (Laos). Buddha du Vat May.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XCIII. — Laos. Buddha en bhūmisparśa mudrā. Bois doré.
Coll privée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XCIV. — Laos. Buddha en bhūmisparśa mudrā. Bois doré.
Coll. privée.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XCV. — Laos. Buddha en bhūmisparśa mudrā. Bronze.
Coll. privée.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

« *Les hommes qui prennent des fleurs de toutes sortes : fleurs de cocotier, de jasmin, d'arbre à corail, de lotus, d'acacia, et en font hommage au Buddha, au Dhamma, au Saṅgha, à un cetiya, à un arbre de la Bodhi, y gagnent un grand profit. S'ils souhaitent obtenir la dignité de roi cakkavatti parmi les hommes, ils l'obtiennent ; la condition de Brahma, ils l'obtiennent ; le Nibbāna, ils l'obtiennent ; où qu'ils aillent, ils sont honorés des hommes et des dieux* », dit l'auteur du *Song dok Măi* (« Fruit de l'offrande de Fleurs ») dans un passage de cet ouvrage (6).

Il faut classer dans la catégorie des *song* les textes dont la récitation suffit à procurer les avantages souhaités par le fidèle et dont voici les principaux titres : *Cundasūkarikasutta, Uṇhassavijaya, Pêt Mŭṅ* et *Ḷem Ḷuang*.

Le *Cundasūkarikasutta* comprend les litanies *Iti pi so* et un éloge du *sutta* sous forme de récit relatif à Dhammikapaṇḍita qui renaît au Ciel pour avoir enseigné le *Cundasūkarikasutta* aux dieux et qui parvient à l'état de buddha Gotama après un certain nombre d'existences.

L'Uṇhassavijaya a pour but de procurer la longévité à celui qui récite le *sutta* comme moyen de préservation contre les calamités et la loi du Kamma. Voici ce que dit à ce sujet la formule (*gāthā*) à réciter :

« *Il y a le Dhamma Uṇhassavijaya, sans pareil dans le monde pour l'avantage de tous les êtres : reçois-le, deva !* (Par lui) *on échappe aux châtiments royaux, aux démons appelés Phi, aux tigres, aux serpents, au poisson qu'on a ingéré, à la mort prématurée ; on est affranchi de toute autre mort que la mort en temps normal. Par la puissance de ce Dhamma, que le deva soit toujours heureux !*

« *En se soumettant aux préceptes du Buddha et en pratiquant sa loi, par la puissance de ce* (dhamma), *que le deva soit toujours heureux !*

« *En honorant, méditant, récitant avec respect les Ecritures, en écoutant l'enseignement des textes sacrés, on accroît la durée de sa vie.*

« *En rendant hommage au Joyau Buddha, remède suprême et excellent, salutaire aux dieux et aux hommes, par la puissance bienfaisante du Buddha, que tous les accidents t'épargnent et que tes douleurs s'apaisent !*

« *En rendant hommage au Joyau Dhamma, remède suprême et excellent, qui calme la souffrance, par la puissance bienfaisante du Dhamma, que tous les accidents t'épargnent et que tes maladies guérissent !*

« *En rendant hommage au Joyau Saṅgha, remède suprême et excellent, digne d'offrandes et d'hospitalité, par la puissance bienfaisante du Saṅgha, que tous les accidents t'épargnent et que tes maladies guérissent !* »

Le *Ḷem Ḷuang* (« Grand Volume ») et le *Pêt Mŭṅ* (« Les Quatre-vingt mille »), c'est-à-dire les 84.000 *Dhamma-Khandha* ou unités que renferme le *Tipiṭaka* sont fondées sur l'idée qu'en récitant le titre d'un texte religieux on s'assimile tout le mérite qui réside dans la récitation du texte entier.

(6) Cf. L. Finot, BEFEO, XVII, fasc. V. p. 76.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

L'ouvrage l'intitulé *Saddavimala* présente un certain point commun avec les textes de récitation ayant pour effet la suppression des péchés. En effet, les sept traités de l'*Abhidhamma*, qui présentent chacun un rapport avec les six sens (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher et l'excitation de l'esprit) et avec un septième élément qui est la chaleur vitale ou le souffle, ont le pouvoir d'effacer les péchés commis au moyen de la fonction organique correspondante. Mais le traité mérite une place à part, étant donné l'estime que lui accorde la classe des gens cultivés du Laos. C'est une compilation en langue lao de date inconnue. Rien n'indique qu'elle soit traduite d'un original pāli.

« Le *Saddavimala*, dit Louis Finot, se donne comme un manuel à l'usage des religieux Yogācāra, c'est-à-dire qui s'adonnent aux pratiques mystiques du Yoga. Il se propose de leur fournir des thèmes féconds de méditation (*Bhāvanā*). Ces thèmes sont assez variés : ils embrassent la morale, la physique, l'anatomie, la physiologie, l'embryologie, et, avant tout, la grammaire. Bien entendu, la connaissance du corps, de ses éléments et de ses fonctions, n'est envisagée ici que comme base des exercices spirituels, et la grammaire n'est qu'un marchepied pour atteindre à une connaissance transcendante des rapports qui existent entre les sens, l'homme et l'univers.

« On trouve là une série d'opérations qui rappellent curieusement les premiers bégaiements de la pensée indienne dans les *Brāhmaṇas*. Il n'est pas jusqu'à la thèse de la création des membres par les traités de l'*Abhidhamma* qui n'évoque le souvenir de la vieille théorie d'après laquelle les êtres et les objets ne sont que l'écho des mots du *Veda* éternel. Ces conceptions singulières, bien que la rédaction soit probablement assez récente, plongent donc par leurs racines dans une tradition fort ancienne, dont il n'est pas sans intérêt de constater la survivance jusqu'à notre époque au sein des communautés bouddhiques » (7).

State Archives Lucknow 7243

III. — Les traités techniques.

Les livres d'enseignement général et technique comportent des ouvrages sur la grammaire, la métrique, la lexicographie et des traités essentiellement techniques, les *śāstra* tels que le *Dharmaśāstra* (Droit), le *Horāśāstra* (astromancie), le *Vaidyaśāstra* (Médecine), etc...

a) *Grammaire.*

Les manuels de grammaire, comme ceux relatifs à la versification et les lexiques, peuvent être considérés comme une partie annexe de la littérature canonique. Ils sont, en effet, destinés à être appris par cœur pour pénétrer le sens de la Parole du Buddha enseignée en pāli dans les communautés religieuses.

(7) L. Finot, *op. cit.*, p. 77.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

A cet effet, les *sutta* de Kaccāyana constituent la base de l'enseignement grammatical. La collection lao est connue sous le nom de *Sut Sadda* et comporte huit fascicules séparés représentant les huit chapitres de l'ouvrage : *Sandhi* (« Euphonie »), *Nāma* (« Nom »), *Kāraka* (« Cas »), *Samāsa* (« Composés »), *Taddhita* (« Suffixes secondaires »), *Ākhyāta* (« Verbe »), *Kita* (« Suffixes primaires »), *Unādi* (« Suffixes particuliers »).

Il existe de nombreux ouvrages grammaticaux dont la plupart, comme d'ailleurs un certain nombre de textes religieux, auraient été introduits du Pégu au Laos entre les XIIe et XIVe siècles. Voici les principaux traités pouvant être attribués aux auteurs birmans et singhalais :

Le *Suttaniddesa* de Chappaṭa ou le *Saddhammajotipāla*, traité grammatical le plus ancien dont l'auteur fut un moine birman de Pagān (XIIe siècle) ;

Le *Sappaphet*, accompagné d'un *nissaya* et d'un commentaire, correspondrait au *Saddathabhedacintā* connu par son titre abrégé *Saddabheda* et attribué à Saddhammaśirī de Pagān (XIIe-XIIIe siècle) ;

Le *Saddabinduṭīkā*, commentaire sur le *Saddabindu* de Kyazwa, roi de Pagān (1234) ;

Le *Kaccāyanasāra-saṃvaṇṇanā*, commentaire sur le *Kaccāyanasāra*, résumé de Kaccāyāna composé par Mahāyasa au Pégu (XIVe siècle) ;

Le *Subodhālaṃkara*, traité de rhétorique attribué à Saṅgharakkhita de Ceylan (XIIe siècle).

b) *Métrique et lexicographie.*

Citons le *Vuttodaya* de Saṅgharakkhita de Ceylan (XIIe siècle), traité de métrique pāli et ses nombreux commentaires.

Quant au *Lexique pāli-lao*, il n'en reste plus que le premier fascicule d'*Akkharasan* de la classique *Abhidhānappadīpikā*.

c) *Śāstra.*

Cette branche de la littérature semble être pauvre du point de vue purement religieux.

Retenons seulement le *Horāśāstra* et le *Nītiśāstra*, auxquels se rattachent des recueils de proverbes qui nous intéressent du point de vue des croyances, des pratiques superstitieuses et des moralités.

Le *Horāśāstra* (astrologie, horoscope) est un manuel de divination. Il donne des indications concernant les moments favorables et non favorables et les jours fastes et néfastes pour accomplir certains actes tels que : voyages, construction d'une maison, enterrement, mariage, etc... En ce qui concerne le mariage, afin d'éviter la mort prématurée du mari, celle de la femme à la suite d'un accouchement ou le divorce, il ne suffit pas de célébrer les noces au jour faste, il faut encore que les fiancés et leurs

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

pères présentent des signes de compatibilités. A ce point de vue les années de naissance des premiers sont classées en cinq groupes d'éléments d'après le tableau ci-après :

ELÉMENTS	DÉSIGNATION DES ANNÉES
Eau :	Rat, Porc
Terre :	Bœuf, Tigre, Dragon
Feu :	Serpent, Cheval
Bois :	Lièvre, Chien
Fer :	Chèvre, Singe, Coq

Le mariage ne sera autorisé que lorsque les intéressés sont nés dans les années correspondant aux éléments sympathisants, par exemple l'année du Rat ou du Porc (eau) avec l'année du Bœuf, du Tigre ou du Dragon (terre). Il est contre-indiqué quand les années de naissance correspondent aux éléments antagonistes, tels que l'eau et le feu par exemple. Il en est de même pour les pères des fiancés, mais la relation entre leurs années de naissance s'établit autrement. A ce point de vue, les intéressés sont qualifiés de dieu, d'homme et d'ogre d'après leur année de naissance. Le mariage n'est permis qu'au cas où les parents sont, soit dans la même catégorie de dieu, d'homme ou d'ogre, soit l'un dieu et l'autre homme. Il est contre-indiqué dans les autres cas entre enfants de ceux qualifiés l'un d'ogre et l'autre d'homme ou de dieu. Il existe encore d'autres procédés de calculs concernant le mariage et l'avenir des mariés.

Le *Horāśāstra* ci-dessus n'est qu'un exemple de traité sur les nombreuses pratiques superstitieuses des indigènes.

Le *Nītiśāstra* (« Traité de Politique ») est représenté par le *Rājasavaṇī* qui est une glose sur des *gāthā* tirés d'ouvrages divers d'origine brahmanique et sanskrite cités dans le texte. L'ouvrage qui nous intéresse au point de vue de l'enseignement moral et religieux comprend trois chapitres : 1° le Roi (*Rāja*), 2° le Gouvernement (*Rājakārya*), 3° les devoirs du Roi (*Rājakicca*).

1° Le Souverain (*Cakkavatti*) doit posséder les quatre « éléments de popularité (*aṅigahavatthu*) suivants : libéralité, affabilité, gouvernement bienfaisant, impartialité. Il doit remplir les cinq « devoirs royaux » (*rājadhamma*) résultant des cinq qualités suivantes : connaissance de la récolte, compréhension des hommes, bonté, parole aimable, sagesse administrative.

Il faut connaître la quantité de la récolte pour en effectuer le prélèvement du dixième au profit du Roi ; la compréhension des hommes de troupe consiste à payer la solde des soldats régulièrement et à suspendre les expéditions pendant les trois mois de la saison des pluies ; la bonté consiste à faire des prêts aux infortunés sans exiger d'intérêts pendant trois ans et à accomplir d'autres actes de bienveillance pour capter le cœur des hommes comme un chasseur prend le gibier dans ses rets ; la language aimable est le complément de la bonté ; la sagesse en matière administrative consiste à faire régner la paix et à protéger le peuple.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Le roi brille par cinq « actes convenables » (*vajña* = *ka xop*) : punition des méchants, honneur témoigné aux gens de bien, conscience du mal, résistance contre les désirs défendus, adresse à atteindre le but.

Il dispose des quatre « moyens » (*upāya*) suivants :

— châtiment (mort, confiscation, supplices) ;

— désunion (éloigner l'affection et l'amour, susciter la violence, conquérir l'attachement) ;

— conciliation (réciprocité de services, discernement des honneurs dûs aux personnes influentes, affirmation des liens d'amitié, déclaration de subordination) ;

— largesses (cinq sortes de don : dépenser sa richesse acquise en libéralités suprêmes, moyennes et inférieures ; faire des présents en retour de ceux qu'on a reçus ; donner des choses précieuses sans motif antérieur ; ne pas réclamer son dû ; accorder des exemptions de taxes).

Le roi possède cinq « attributs royaux » (*rājanubhāva*) : splendeur (provenant du trésor et de l'autorité), persévérance, pouvoir magique, puissance souveraine et sagesse.

Il possède sept « qualités royales » (*rājaguṇa*) : celles d'Indra, du Soleil, de Vayu, de Yama, de Varuna, de la Lune et de la Terre.

Selon la glose, voici les qualités du Roi comparées à celles des divinités : il répand la bonté sur le peuple (Indra répand la pluie sur la terre) ; il détruit les agents de désordre (le Soleil sèche l'humidité) ; il convertit les méchants et fait progresser les bons (le Vent souffle sur toutes les créatures) ; il récompense les justes et punit les coupables (Yama conduit les hommes vertueux au Ciel et les criminels aux Enfers) ; il aplanit pour faire régner la paix (l'eau devient calme) ; il réjouit le cœur des hommes (la clarté de la lune donne la joie) ; il aime tous ses sujets (la terre porte tous les hommes, grands et petits, sans distinction).

Le Roi possède enfin dix « vertus royales » (*rājadhamma*) : libéralité, moralité, détachement, droiture, douceur, austérité, calme, modération, patience, esprit de conciliation.

2° L'ouvrage énumère les sept éléments du Gouvernement et ses divers organismes :

— Le Maître (Roi) ;

— Les Ministres, qui sont au nombre de six : le Général, le Chapelain, le Chargé du Plateau d'Or, le Trésorier, le Porte-lance et le Porte-glaive qui sont, respectivement, à la tête des Gardiens du Harem, des Secrétaires, des Bourreaux, des Porte-clefs, des Petits serviteurs et des Esclaves ;

— Les villes fortifiées et la campagne ;

— Les villes et les villages protégés par des obstacles naturels ou artificiels pour surveiller les routes et arrêter la marche de l'ennemi ;

— Le Trésor, y compris les Magasins royaux, dont le but est d'assister les malheureux et de remédier à la disette ;

— Les amis du roi, choisis parmi ceux qui ne possèdent pas les huit défauts suivants : indolence, bavardage, entêtement, violence, malveillance, fourberie, caprice, inconsidération ;

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

— La dernière caractéristique royale est la possession de sept « biens précieux » (*mangala* ou *ratana*) : roue, éléphant, cheval, femme, joyau, banquier et général. Les biens dont il s'agit possèdent certaines qualités et sont exempts de certains défauts qui les distinguent du commun des hommes, des animaux et des choses ordinaires par certains caractères énumérés dans des traités spéciaux : *Lakkhanaśāstra, Cintamaṇi, Srīratanajoti, Paropakāraśāstra, Narakkhaṇa.*

3° En ce qui concerne les devoirs du roi (*rājakicca*), voici ce qui lui incombe de faire et de ne pas faire :

— combattre et détruire les ennemis ;

— ne pas boire de liqueur enivrante ;

— protéger trois mandarins qualifiés de « Sol du Pays », « Œil du Pays » et « Ceinture du Pays » ;

— Nourrir quatre hommes comme sa propre mère : le chapelain, l'astrologue, le ministre et le médecin.

On peut rattacher au *Nītiśāstra* le *Sattaharadhamma* traitant des devoirs du fonctionnaire et des recueils de proverbes et de sentences.

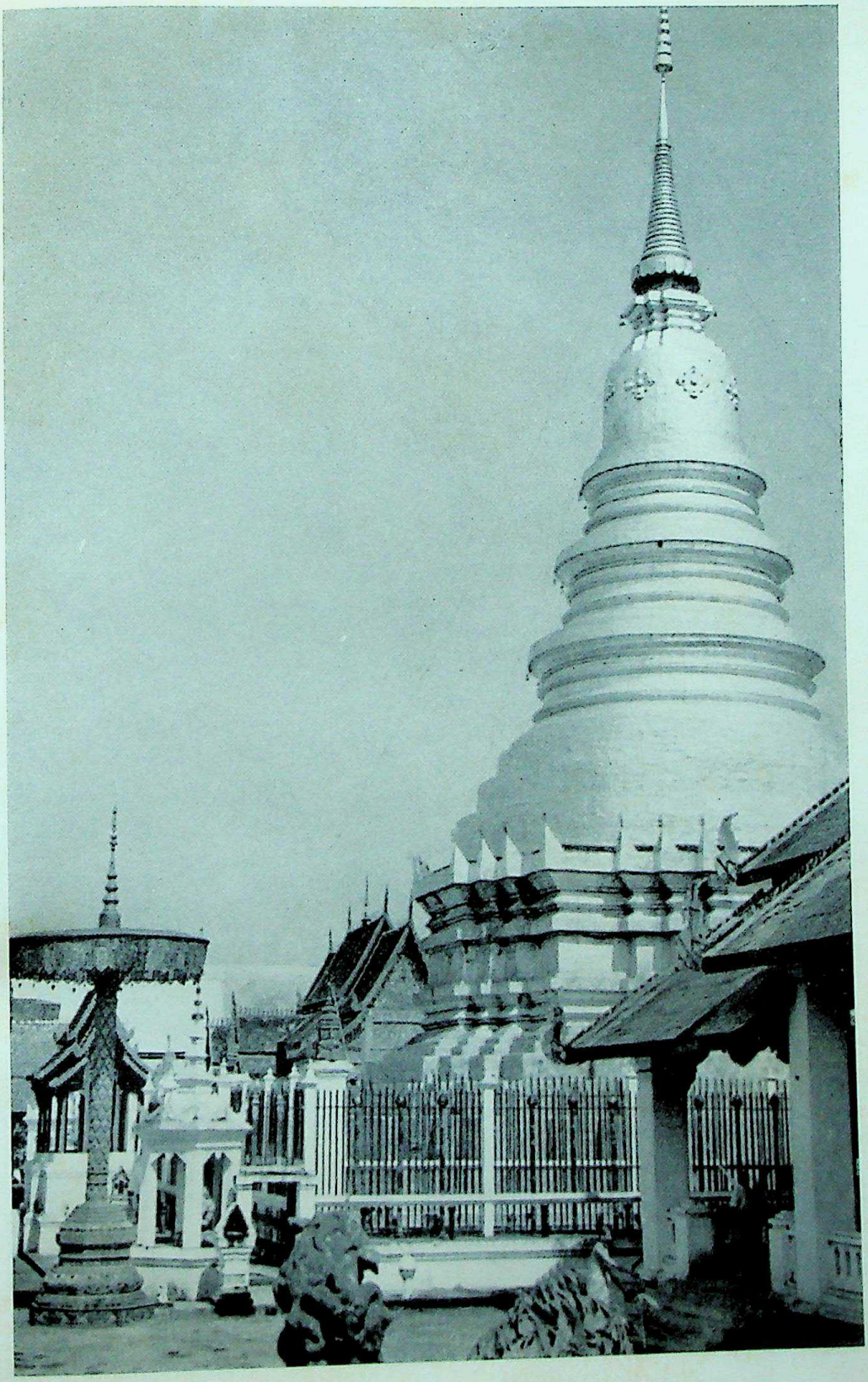
La littérature bouddhique, qui occupe une place importante dans l'enseignement religieux, exerce sur la masse du peuple Lao une grande influence dans le domaine de l'éducation morale.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Thailand

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

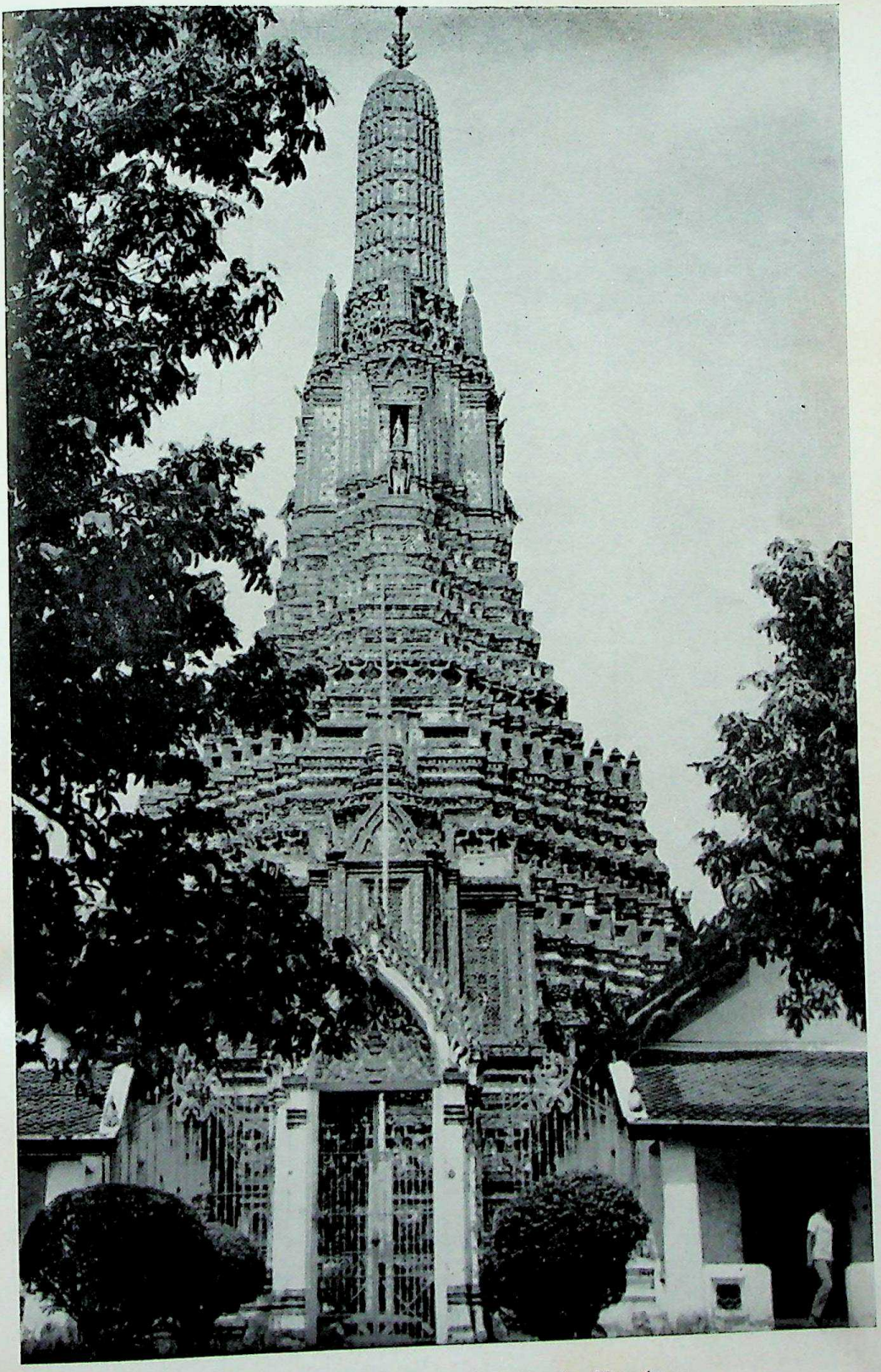
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. XCVII. — Xieng-May (Thailand). Vat.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



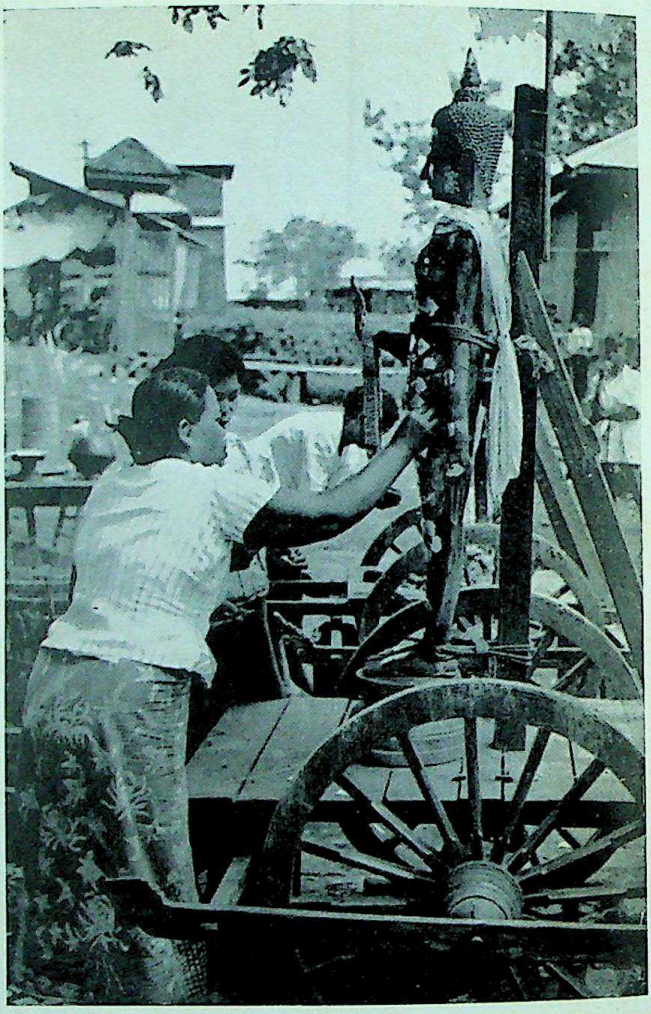
Pl. XCVIII. — Bangkok (Thailand). Vat Arun.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. XCIX.

THAILAND

a) Nakorn Pathom. Pitthong. *(Les fidèles procèdent au collage des feuilles d'or sur les statues des Buddha).*



b) XIENG-MAY. Phisanulok. *(Procession rituelle du Nouvel An).*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddhism in Siam

by

Karuna KUSALASAYA,

Member, Board of Advisers,
Mahā Chulālongkorn Buddhist University, Bangkok.

Different opinions exist about when exactly did Buddhism reach Siam. Some scholars say that Buddhism was introduced to Siam during the reign of Aśoka, the great Buddhist emperor who sent Buddhist missionnaries to various parts of the then known world. Others are of the view that Siam received Buddhism much later. Judging from archaeological finds and other historical evidences, however, it is safe to say that Buddhism first reached Siam when the country was inhabited by a racial stock of people known as the Lawa who then had their capital, Dvārāvati, at a city now known as Nakon Pathom (Sanskrit : Nagara Prathama), about 50 kilometres to the South of Bangkok. The great pagoda at Nakon Pathom, Phra Pathom Chedi (Prathama Chetiya), and other historical finds in other parts of the country testify to this fact as well as to the fact that Buddhism, in its varied forms, reached the land now known as Siam in four periods, as will be described in this article.

FIRST PERIOD : HĪNAYĀNA OR SOUTHERN BUDDHISM

That the first form of Buddhism introducted to Siam was that of Hīnayāna or Theravāda School is proved by various archaeological remains unearthed in the excavation at Nakon Pathom, such as the Dharma Chakra

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

(Wheel of Law), the Buddha foot-prints and seats, and the inscriptions in the Pāli language, all of which are in rocks. Such objects of Buddhistic veneration existed in India before the introduction of the Buddha image, which came later as a result of the Greek influence. Buddhism, therefore, must have reached Siam sometime before 500 B.E. (the Buddhist Era now is 2502), and it must have been more or less the same form of Buddhism which was propagated by the great Buddhist emperor Aśoka. This form of Buddhism later on came to be known as Hīnayāna (Southern) or Theravāda. When the worship of the Buddha image became popular in India, it also spread to other countries where Buddhism had already been introduced. This is borne out by the fact that many Buddha images, especially those of the Gupta period, had been found in the ruins of Nakon Pathom and the neighbouring cities. Judging from the period of the Buddha image, it can also be assumed that early Buddhist missionaries to Siam, came from Magadha, the original home of the Buddha image of Gupta style.

Second Period : Mahāyāna or Northern Buddhism

With the emergence of Mahāyāna Buddhism in India, the cult also spread to the neighbouring countries, such as Sumatra, Java and Cambodia (Kambuja). It is probable that Mahāyāna Buddhism was introduced to Burma, Pegu (Lower Burma) and Dvārāvatī (now Nakon Pathom in South Siam) from Magadha (now Bihar in India) at the same time as it went to the Malay archipelago. But probably it did not make any stronghold there at that time ; hence no spectacular trace was left of it.

By about 1300 B.E. (about 757 A.D.) the ŚrīVijaya king with his capital in Sumatra rose in power and his empire spread throughout the Malay peninsula and archipelago. Part of South Siam (from Surāsthāni downwards) came under the rule of the ŚrīVijaya King. Being Mahāyānists, the rulers of ŚrīVijaya gave much encouragement and support to the propagation of Mahāyāna Buddhism. In South Siam today we have many evidences to show that once Mahāyāna Buddhism was prevalent there. These evidences are in the form of *stūpas* or *chetiyas* and images of the Buddhas and Bodhisattvas, which are found in large number, all of the same type as those found in Java and Sumatra. The *chetiyas* in Chaiyā (Jaiyā) and Nakon Sri Thammarāth (Nagara Sri Dharmarāja), both in South Siam, clearly indicate Mahāyāna influence.

There is a rock inscription, now preserved in the National Museum at Bangkok, which tells us that in about 1550 B.E. there ruled in Lopburi (Lava Puri), in central Siam and once a capital city, a king who went from Nakon Sri Thammarāth (South Siam), and who traced his ancestry to the ŚrīVijaya rulers. This king had a son who later became the ruler

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

of Kambuja (Cambodia) and who, more or less, kept Siam under the suzerainty of Cambodia for a long time. During this period there was much amalgamation of the two countries' religions and cultures.

From the inscription referred to above we also learn that at that time the form of Buddhism prevalent in Lopburi was that of Hīnayāna, and that Mahāyāna Buddhism, already established in Cambodia, became popular in Siam only after Siam had come under the sway of Cambodia. It can, therefore, be concluded that much of the Brahmanic influence which survives in Siam today, reached Siam from Cambodia during this long period. Many of the Cambodian kings themselves were zealous adherents of Brahminism. This period, therefore, can be termed Mahāyāna Period. Sankrit, the sacred language of India, took its root deep in Siam during this period.

Third Period : Burma Buddhism

In 1600 B.E. King Anurudh (Anawratha) became powerful in Burma, having his capital at Pagān (Central Burma). Anurudh extended his kingdom right up to Siam, covering areas now known as Chiengmai, Lopburi and Nakon Pathom. Being a Hīnayānist, Anurudh ardently supported the cause of Hīnayāna Buddhism which Burma, like Siam at first, received directly from India through missionaries sent by Emperor Aśoka. However, at the time under discussion, Buddhism in India was already in a state of decline, and as contact between Burma and India was then faint, Hīnayāna Buddhism, as prevalent in Burma at that time, underwent some changes and assumed a form somewhat different from the original doctrine. This at a later stage became what is known as Burma Buddhism. During the period of King Anurudh's suzerainty over Siam, Burma Buddhism exercised great influence over the country. It is significant that Buddhist relics found in North Siam bear a striking Hīnayāna influence, whereas those found in the South clearly show their Mahāyāna impact.

From the beginning of 400 B.E. the Thai people, whose original homeland was somewhere between China and Tibet, began to migrate southwards as a result of constant friction with the Chinese. In the course of their migration which took several centuries, they became separated into two main groups. One group went and settled in the plains of the Salween River, Shan States, and other areas and later spread on as far as Assam. This group of Thais is called *Thai Yai* (Big Thais). The other main group moved further South and finally settled in what is today termed as Siam. The later group of Thais is called *Thai Noi* (Small Thais). The Thais or Siamese who are now in Siam are actually the descendants of these migrant Thais. Of course, in the course of their migration which, as said above, took a long time, there had been a great deal of mixture of blood through

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

inter-marriage which was only natural. But even today we can trace the language affinity of the Thais living in widely scattered areas such as Assam, Yunnan, Shan States, Laos and Siam.

After struggling hard the Thais were able to establish their independent state at Sukhothai (Sukhodaya) in North Siam. This was probably about 1800 B.E. It was during the period of their movement southwards that the Thais came into contact with the form of Buddhism as practised in Burma and propagated under the royal patronage of King Anurudh. As the Thais grew in strength their territory extended and finally they became the masters of the land in succession to Anurudh, whose power then declined. During the succeeding period, the Thais came into close contact with Cambodia and thus became acquainted with Mahāyāna Buddhism. Much of the Brahmanic influence, such as religious and cultural rites etc., passed on from Cambodia to the Thais during this period, for Brahminism was already firmly established in Cambodia at that time. Even the Thai scripts, based on Cambodian scripts which, in turn, derived their origin from India, were invented by King Rām Kam Hāeng of Sukhothai during the period under consideration.

Fourth Period : Ceylon Buddhism

About 1696 B.E. Parākramabāhu became king of Ceylon. A powerful monarch and a great supporter of Buddhism, Parākramabāhu did much to spread and strengthen the Dhamma of the Lord in his island kingdom. It was he who caused (according to some) the seventh Buddhist Council to be held under the chairmanship of Mahā Kassappa Thera, in order to tighten up the Law. As a result of this, Buddhism was much consolidated in Ceylon and the news spread to neighbouring lands. Buddhist monks from various countries, such as Burma, Pegu (now in Burma), Kambuja, Lānnā (North Siam) and Lānchāng (Laos) flocked to Ceylon in order to acquaint themselves with the pure form of the Dhamma. Siam also sent her Bhikkhus to Ceylon and thereby obtained the Upasampada Vidhi (Ordination Rite) from Ceylon, which later became known as Laṅkāvaṃsa. This was about 1800 B.E. Apparently the early batches of Bhikkhus, who returned from Ceylon after studies, established themselves first in Nakon Sri Thammarāth (South Siam), for many of the Buddhistic relics bearing definitely Ceylon influence such as *stūpas*, were found there. The news slowly spread to Sukhothai, and King Rām Kam Hāeng who was then ruling, invited those monks to his capital and gave them his royal support in propagating the Doctrine. This fact is recorded in one of the King's rock inscriptions, dated about 1820 B.E. Since then Ceylon Buddhism became very popular and was widely practised in Siam, and Mahāyāna, received through Cambodia, receded to the background. The study of Pāli, the language of Theravāda or Southern

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddhism, also made great progress, and in all matters dealing with religion the impact of Ceylon was felt. However, there had been no antagonism between the form of Buddhism already existing in Siam and that which had been introduced later from Ceylon, known as Laṅkāvaṃsa. On the contrary the two seemed to have amalgamated peacefully, and both had adjusted themselves to each other's benefit. This is evident in all religious rites and ceremonies of Siam. Indeed, somewhat characteristic of the Buddhists, there had been forbearance in all matters. For instance, even today Brahmanic rites thrive side by side with Buddhist ceremonies in Siam and Cambodia, especially in the royal courts.

History repeats itself. Years after, when Ceylon had almost lost her Buddhism, Siam was able to repay the debt by sending one of her noble sons, Upāli Thera, who went and established in Ceylon what is known as « Siam Nikāya » or Siamese Sect of Buddhism. Upāli worked and died in Sri Lankā, the country he loved no less than his own. *

* The writer is indebted to the late H.R.H. Prince Damrong Râjânubhâb upon whose book, *Tamnân* Buddha *Chedee Sayâm*, this article is mainly based.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II

Occident

Allemagne — Belgique — Etats-Unis — France
Grande-Bretagne — Australie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Allemagne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddhism in Germany

by

Max Hoppe

With the 2,500th Anniversary of the Buddha's Parinibbāna, the individual Buddhist communities came into closer contact and were thus able to draw conclusions as regard their activities. A fine spirit of comprehension prevailed also, which permitted to find out that which unite us, whilst disregarding whatever differences there could have been.

Since the end of the period of despotism and war, interest in Buddhism has grown. Therefore, we here in Utting-on-Ammersee, the Central Organization of the *Altbuddhistische Gemeinde* (Old Buddhist Community), have decided to bring out the 14th and 15th thousands of the main work of the founder of the Community, Dr. George Grimm, *Die Lehre des Buddho, die Religion der Vernunft und der Meditation* (The Doctrine of the Buddha, the Religion of Reason and Meditation) ; it was published in the *Holle Verlag* in Baden-Baden. At present the 2nd and 4th thousands of the English edition is now in print. There will also be translations of works by K.E. Neumann, who particularly through his translation of the Middle Length Discourses, paved the way for Buddhism in German speaking countries.

Both Grimm and Neumann in their youth thoroughly studied the works of A. Schopenhauer. Schopenhauer used to call himself « a Buddhaist ». Despite the scanty material at his disposal at the time, Schopenhauer had a clear understanding of many parts of the Doctrine of the Buddha. A great gilded

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buddha image used to stand in his home, and which he approached only in a most reverend manner. Neumann, the well-known translator of Buddhist texts, was greatly stimulated by the works of Schopenhauer which prompted him to devote himself with the Pāli canon. George Grimm did not rest content alone with the translations of Neumann which had led him to a first acquaintance with the Doctrine of the Buddha, he, too, was prompted to study Orientalism, and particularly the Pāli language. What he aimed at above all was practice resulting therefrom. Studies, meditation and practice of the Buddhist way of life became a whole. It is with that spirit that he wrote all his works. Schopenhauer said : « Only what one has written for oneself is valuable to others ». That is what George Grimm did. His major work was completed in 1915, the year K.E. Neumann died. He had the highest praise for it.

For Germans willing to listen, there was already another book from which to acquaint themselves with the Doctrine of the Buddha. In 1888, Friedrich Zimmermann (1851-1917), under the name of Bhikshu Subhadra, brought out a *Buddhist Catechism*. This catechism had 14 impressions and was translated 87 times into foreign languages. Its French edition was published in Paris in 1889 by Ernest Leroux. An edition for French speaking Switzerland was published in 1898 by Ch. Eggimann and C°.

George Grimm soon found an ardent collaborator in the well known Orientalist, Dr. Karl Seidenstücker (1876-1936). Seidenstücker was himself a student of another Orientalist, Winternitz, particularly known through his translations of Pāli Buddhist texts, of which the 4th and 8th thousands editions were published in 1923. Also published were excellent translations of *Udāna* and the *Itivuttaka*. Together with Dr. Grimm, he founded the « Old Buddhist Community » in 1921. The aim of the Community was to enable a closer contact between all persons who followed the original Doctrine, and who were willing to live up to it. The founders saw in the Teachings a philosophical religion, solving in a lucid way the problem of immortality as well as the crucial problem of life after death. They recognized in the Buddha a true guide even for modern man in search for the Ineffable Peace of Nibbāna. These lodestars have been authorities in the « Old Buddhist Community » till the present day. The Old Buddhist Community is the oldest of its kind and also the largest up to the present time.

During the Hitler regime, the Community suffered quite a few hardships. It was denied publicity. The State Secret Police demanded a list of its members. Dr. Grimm's *Samsaro* was destroyed, the only copies that were saved were those in the possession of the Community and in the hands of its members. Nevertheless, despite those years of calamity and war, the Community appealed in meetings and through correspondence for recognition of the spirit leading to peace.

*

* *

Dr. Grimm died in his 78th year, on August 26, 1945. His daughter,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Maya Keller-Grimm devoted herself with the greatest enthusiasm to the work left by her father. In Max Hoppe, a student of G. Grimm, she has found a fellow-worker. Friends and co-workers were also found abroad. In Austria, Dr. Josef Peer, of Feldkirch and Rudolf Fugger, of Klagenfurt deserve great credit for what they have done to promote Buddhism. In France, friends are busy bringing out Dr. Grimm's major work into French. It has always been the endeavour of the Community to find representatives in other German cities, and to establish new Buddhist centers. It is not only necessary that such representatives should have a thorough understanding and at the same time put into practice the Teachings, but must also be armed with great patience. They must have close contact and great sympathy with members and would-be followers. Where this good spirit prevails, the foundation of centers must meet with success. Meetings are held for the purpose of discussing the texts of the Pāli canon, for lectures and instructions in meditation, thus refreshing and enlivening Community life. A periodical called *Yāna,* now in its 10th year, is published every two months. It has an English edition, too. The German edition always has pages of news and notes which is also a feature with the English edition. By way of exchange, the Community receives periodicals from all parts of the world. A lively correspondence is entertained with friends in Europe, the U.S.A., Australia and Asia, and particularly with India.

The house of the Old Buddhist Community in Utting-on-Ammersee (Upper Bavaria), bears the name « George Grimm ». It has for many years now become a sanctuary and a refuge for those going there on a pilgrimage. Twice a year, on Vesak Day and at the end of August, we held big meetings and ceremonies. And twice a month we celebrate *Uposatha.* We have there a valuable collection of ancient Buddha images and shrines which is conducive to a solemn mood. During the fine season, visitors can always be found there. Besides these, there are also enquirers about the Doctrine. Many Indians, too, have paid us a visit during the last few months. And not long ago, we had the pleasure of receiving representatives of the Kalmucks who are now residing in Germany, thus strengthening the bonds between both Communities.

Besides the last published major work there has been since 1950, other works by George Grimm : *Ewige Fragen* (Eternal Questions), published by Bhristiani-Verlag, *Die Botschaft des Buddha, der Schlüssel zur Unsterblichkeit* (The Message of the Buddha, the Key to Immortality), published by Baum-Verlag in Pfullingen in Wurttemberg, and by the same publishing house *Der Buddhaweg für Dich* (The Buddha Way for You). In 1953 there appeared by Max Hoppe, a small edition of texts with notes : *Buddha, seine Lehre und sein Weg* (Buddha, His Doctrine and His Way) which has become a popular publication in many circles. This was published by Konkordia-Verlag in Bühl/Baden.

*

* *

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

There are different Buddhist schools of thought in Germany. But whenever the Doctrine is filled with life it invariably leads to mutual understanding. The Master said : « Of whatsoever teachings thou canst assure thyself thus : 'These doctrines conduce to passions, not to dispassion ; to bondage, not to detachment ; to increase of (worldly) gains, not to decrease of them ; to covetousness, not to frugality ; to discontent, and not to content ; to company, not to solitude ; to sluggishness, not energy ; to delight in evil, not delight in good' : of such teachings thou mayest with certainty affirm, 'This is not the Norm. This is not the Discipline. This is not the Master's Message.' But of whatever teachings thou canst assure thyself (that they are the opposite of these things that I have told you), — of such teachings thou mayest with certainty affirm : 'This is the Norm. This is the Discipline. This is the Master's Message.' » With this message in mind and because there are, particularly in Bavaria, intolerant Christian circles trying to impede the work of Buddhist groups, the setting up of an Association grouping together all Buddhist movements was found to be necessary. And so, a central organization was founded in Sept. 1955 in Franckfurt-am-Main, through joint action of the Buddhist communities called *Deutsche Buddhistische Gesellschaft* (German Buddhist Society) which runs the following centers : *Buddhistische Gesellschaft Hamburg, Buddhistische Gemeinde München, Berliner Gesellschaft für Buddhismus, Westlicher Orden des Arya Maitreya Mandala, Buddhistische Gemeinde Stuttgart, Buddhistische Gemeinde am Niederrhein,* and the *Old Buddhist Community.*

It is above all to the Head of the *Buddhistische Gemeinde München* (Munich Buddhist Community), Josef G. Bauer, that credit is due for the foundation of this central body. The first Chairman of the Munich Community, Dr. von Meng, was also the first Chairman of the German Buddhist Society from 1955 to 1957. At the third meeting held in Sept. 1957, Dr. von Meng was appointed unanimously as Honorable Chairman of the German Buddhist Society by all those present.

The Munich Buddhist Community mainly follows Theravāda Buddhism as it is practised to-day in Ceylon, Burma and Siam. Its basic texts are the Dialogue of the Buddha, translated by Neumann, Seidenstücker, Dahlke, and the Mahāthera Nyanatiloka who died in Ceylon in May, 1957, at the age of 79.

Next in importance after the Old Buddhist Community comes the *Buddhistische Gesellschaft Hamburg* (Hamburg Buddhist Society), whose President is Willhem Stegemann. Paul Debes and Dr. Hecker are its lively personalities. The aim of the Hamburg Buddhist Society is to show the fundamental Doctrine of the Buddha with regard to life and its lawfulness. Its main object is to assist Westerners in putting into practice the Buddhist way of life. The Society recommends the Middle Length Discourses as the most clear and helpful dialogues of the Buddha as regard life and liberation from suffering.

The *Berliner Gesellschaft für Buddhismus* (Berlin Buddhist Society) also aims at following the Teachings as taught to-day in Ceylon. This organization

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

stresses the fact that it is non-denominational. Its Chairman is Prof. Dr. Hübotter and Felix Knobeloch as Secretary. In Sept. 1957, Felix Knobeloch was elected first Chairman of the General Organization, the German Buddhist Society. Whilst Bruno Sedatis, representative of the Old Buddhist Community, was elected deputy chairman.

Unlike the Berlin Buddhist Society, the Western Order Arya Maitreya Mandala, which also has a centre in Berlin since 1952, emphazises the practical realization of the Doctrine. That was the aim initially put forward by Harris E. Pieper who, however, joined another Mahāyāna school of thought, the Jodo Shin-shu school in Berlin, and who now directs it. The Head of the Order is Lama Anagarika Govinda who lives in Almora which is situated at the foothills of the Himālayas. The German leader of the Order, Hans-Ulrich Rieker, author of books on meditation, regularly held devotional hours at the Buddhist temple of Berlin-Frohnau during 1957.

In 1957, three Sinhalese bhikkhus moved in the Buddhist House at Berlin-Fronhau. Their Head is the Thera Soma. Unfortunately, they understand very little German. It is reported that the house will be bought with the help of the Dhamma-Duta Society.

The Buddhist Community in Stuttgart is presided by Ludwig Ankenbrand, who is a well-known author in vegetarian circles. The Community advocates Buddhism as taught in Ceylon and Burma, i.e. Theravāda.

Willem Müller who is closely connected with the Old Buddhist Community, leads the *Buddhistische Gemeinde am Nieder-Rhein* (Lower Rhein Buddhist Community). It follows the Mahāyāna school.

*

* *

The growth of interest in Mahāyāna can by explained by the fact that the man of to-day needs a doctrine which may give him confidence in himself, and also that can be put into practice in everyday life. Dr. Grimm emphazised it in the new edition of his major work in which he quotes the *Aṅguttara Nikāya IV, 95* : « He is the greatest, the best, the worthiest, the most sublime » who is active for his own salvation as well as that for the others. The Doctrine of the four kinds of saints who in gradual ascent reach Nibbānam, is a consolation for one who lives in the world. The goal which George Grimm has set for the Community is *Sotapaññaship*, the attainment of which imparts the indescribable which lies in the words : « Escaped am I from hell, escaped from the animal world, escaped from the bad course, from the path of suffering, from the world of expulsion. I have entered the stream, escaped from ruin. I am secured, assured of the highest cognition. » Of all the beings that desire well-being and despise woe, He alone has found the well-being that lies in detachment, and which inevitably leads to Nibbānam.

Max Hoppe, as representative of the Old Buddhist Community, was invited to the first annual meeting of the « Weltbund der Religionen »

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

(World Congress of Faiths) in Bremen. In his lecture which lasted over an hour on the subject *The Position of Buddhism as compared to the other Religions,* he pointed out that the bridge of understanding was being build by mystics. The representatives of other faiths were particularly interested by the quotation from the *Udāna :* « There is an unborn, unmade, unbecoming, not created through mental activity. If this were not, there would be no escape from the born, the made, the becoming, the created through mental activity. But since there is an unborn, an unmade, an unbecoming, not created through mental activity, an escape from the born, the made, the becoming, the created through mental activity may be discerned. » The well-known philosopher of religion, Dr. Friedrich Heiler, particularly known by his book *Die Buddhistische Versenkung* (Buddhist Absorption) — said at the close of his report on the meeting : « That all true religion in its deepest sense is love, this was most beautifully expressed in what might be called the « Buddhist Lord's Prayer », the *Metta-Sutta* of the Pāli canon, which is recited daily by millions of Buddhists : « May all beings be happy and secured. May all be filled with happiness ! Whatever beings may exist, whether moving or tied to their place, whether they be long or short, big or small, whether born or in the process of being born, may all be filled with happiness ! »

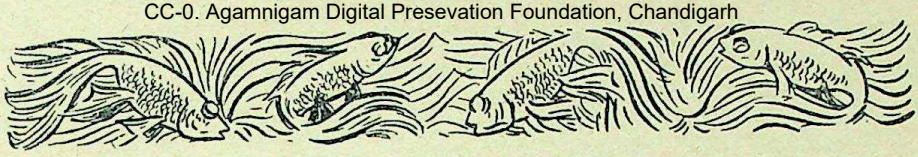
If out of this spirit Buddhist activity in Germany will spread more and more, it will considerably assist in fostering an atmosphere of non-violence and harmlessness.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Belgique

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Past, Present and Future of Buddhism in Belgium

by

Adrian PEEL,

Founder of the Flemish Buddhist Centre in Antwerp.

In a survey of the situation of Buddhism in Belgium and of its possibilities there, one should not lose sight of the geographical fact that this small country is seated at the cross-road of the most divergent tendencies. On its Southern boundary, France with its very Latin culture, in the East Germany with its typical spirit, in the West across the North Sea, Great Britain, and in the North the Germanistic Netherlands; so many different countries, each with its own culture, all this points out how very special is the situation of Belgium. From the early beginning of history, the Belgian land has been a battle-field where foreign forces met one another in a bloody competition, where foreign reigns were instituted, where foreign influences — and so many of them — had to be absorbed. And so resulted the fact that there is no Belgian people, no Belgian language, no Belgian culture. Historical necessities brought together what is now known as Belgium. The composing elements have lost their own powerful particulars, building a common denominator that was building up a very superficial way of living.

It must not be forgotten that Belgium chiefly consists of two parts, very different in many respects and opposed to each other. The first part consisting of Flanders with about 5,500,000 Dutch speaking inhabitants (Flemish) and 80 per cent traditionally Catholic, while the other part, Wallony, more industrial with about 3,500,000 French speaking people, and only 40 per cent Catholic. It will be clear that with so many differ-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ences in the social and ethnic situation politics must be an important factor and be leading to sharp contrasts and crude fanaticism ; school-struggle, language-struggle, finance-struggle, interest-struggle, all this underneath high sounding slogans and so-called motives.

Thus originated instinctively a certain dullness of the minds which makes them unadapted to spiritual problems. It seems characteristic enough that although we have fine poets and painters known all over the world, none of our artists excelled in the slightess unconventional way, let alone in any abstract field, and therefore never attained to any prominence owing to a lack of grandeur of thought, as, for example, did in other countries Goethe, Schiller, Voltaire, da Vinci, Dostoievsky and others.

Taking all this into account, one must not forget that Belgium never came in contact with the Eastern world. It never had colonies in Asia nor any business interests (except some banking in China) in that part of the world. Despite the fact that it was an European, the Flemish Ruysbroeck, also known as Rubruquis (1220-1293) who, since the Greeks and the Romans, first travelled through Central Asia, his name is hardly known outside scholarly circles and his travels were of no consequence whatever. Thus, unlike Holland, there never was any strong appeal towards Eastern culture.

Without a direct contact with the East, no scientific preparation was ever made to create a climate favourable to Buddhism. In bigger countries, scholars have been preparing the ground for a better understanding of Buddhism. Their work may seem antiquated, but the value of it still remains, chiefly by their prestige and the constant attention they gave to the subject of their study. The roles played for the cause of Buddhism, in France by Burnouf and Sylvain Lévi ; in Great Britain by Rhys Davids ; in Germany by Neumann, Oldenberg, even by Schopenhauer, Wagner and Nietzsche cannot be overlooked. Even Holland was advantaged not only by its contact with Asia, but also by the very contestable but meritorious works of Borel. Something like that never appeared in Belgium, and except the attempts made by an eminent professor at the Catholic University of Louvain, Prof. E. Lamotte, to stimulate a certain amount of one-sided scientific and academical interest towards a better comprehension of Buddhism, there is a general and absolute apathy.

Cheap novels, mostly about murders in which some Buddha-rūpa is connected with mysterious shadows, dark affairs, knife-throwing, opium smoking Chinese, gold and diamond treasures, are the kind of books on which the public feeds, it has therefore a completely false idea about Buddhism, and what is more, do not care in the least to alter their views on the subject.

A somewhat more serious interest is to be found in some categories of « godseekers » who, discontented with the personal god of the Christian Churches, are looking for something more transcendental and peerless. Sometimes they think to find it in Buddhism. Needless to say that Theosophy provides the main source of attraction to a large number of these « godseekers », offering them an easy solution made up of principles that seems scientific to the untrained mind, but which contains the most formidable blunders. The doctrines of the « Great Initiated Ones », putting on the same level Moses, Krishna, Zarathustra, the Buddha, Jesus, Mohammed, Krishnamurti, Rudolf Steiner and Annie Besant, do not meet

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

with much success, although literature on Eastern teachings bears their mark. It is surprising how many books, both expensive and cheap ones, these people can publish ! It is unfortunate that Theosophy has a rather big influence upon Buddhist circles in England as well as in Holland, so much so that no difference can be made between Buddhism and Theosophy and of course, to the detriment of the former. Sometimes more weight is attached to a single word of Krishnamurti than to the whole *Tipiṭaka*. It is not rare to find Buddhism in such a lamentable state that earnest scientific authorities and sincere friends of this great movement, greatly deplore what they call a « Neo-Buddhism » and warn their readers about it, for instance, Prof. de Lorenzo in his commentable book *Buddhismo Antico* and J. Bacot in *Le Bouddha*. They denounce European Buddhism as a monstrosity in which the clarity of the Buddha's Teaching is perverted to such an extend as to be quite unrecognizable, and thus people's mind are poisoned by erroneous ideas.

*

* *

Several years ago already, attempts were made to set up Buddhist or pseudo-Buddhist circles in Belgium. It is not known whether these groups had any real contact with Asia as they claimed to have. During the war, such a group was founded in Brussels under the name of « Eglise Bouddhique Universelle (Société Bouddhique Belge — Section Eucharistique Véritas) ». It was nothing but a rally centre of all possible sorts of occultism, spiritism, astrology, black and sexual magic, etc. Needless to say that it did not have anything in common with Buddhism, this being used only as a cover up. At the Liberation, in 1944, this group was rounded-up by the Belgian legal authorities. Its founder after being jailed, started again with his business of iniquity, but as far as I know, did not found any other so-called Buddhist group.

Another group was created in Brussels a few years ago by somebody whom, I was told, had already been arrested in a foreign country for licentious conduct and swindle. This man is supposed to spread so-called Tibetan Buddhism and has created a « school ». He actually teaches theories that are more extreme than any left-hand tantricism, in fact, they seem to be based on some other crude form of sexual magic. It is deeply to be regretted that some respectable Buddhist organizations, probably not aware of this state of affair, are keeping in touch with this group.

Besides this there is another individual in Louvain, who pretents to be the representative of the W.F.B. in Thaton, the only result he gets is that nobody believes his innocent theories he is trying to propagate, mixing praying « for the souls of the dead » with « conscience barometers » and recipes for baby-food !

This may seem in general a pessimistic view and it will now be clear why people cannot take up Buddhism very seriously. There is, however, a matter for rejoicing in the fact that over this dark page of the history of Buddhism, a new one is being turn over, shining in brighter colours.

The reason for this rejoicing is that in Belgium there is the *Mission Bouddhique Belge*, founded and headed by the courageous Mr. Kière of

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ans, who for years has been struggling against indifference and incomprehension, spending all his strength in this truly heroic fight. Is it not said that we should be as soldiers ? Up to now, it may appear that the results obtained by Mr. Kière are small, but those who know a little about the gigantic difficulties of all kinds he had and still has to fight against, will appreciate at its exact value his enduring struggle. For years, all by himself he has financed his *Sentier*, a small journal published quarterly ; nearly the whole text was by his pen, distributed it free, and entertained a huge correspondence with anyone who seemed to show the least interest in Buddhism. By his efforts, a Centre was formed in Brussels, where an English Buddhist, Mr. Fisher, is endeavouring himself, in very troublesome conditions, to spread real *Saddhamma* with a complete abnegation.

It is very encouraging to note that such individuals are representing Buddhism in Belgium, but one cannot help to wonder how long they will be able to resist unaided in this rough and superficial country.

*

* *

When one has a look at the public he wants to reach, and of the hopes entertained to get any result from the propagation of the *Dhamma*, one will observe that, although there is a vast difference regarding individuals, the general aspect is darker than encouraging. Most people are entangled in a struggle for material existence and look forward only to the motives whereby they know from experience that material well-being will be derived or the satisfaction of some passions or instincts. And so the average man is characterized as being opposed to any problems. He refuses to see the duality beating in his most innerself, he cannot see the illogical side of his ever renewed suffering, which he is indeed feeling and undergoing, and so refuses to affirm the origin of his constant source of discontent and dissatisfaction, even going so far as to claim that life is a great suffering (although rejecting this idea when you tell him that it is Buddhism !), and on the other side, he stubbornly persists in his craving towards what he knows to be the origin of his sufferings.

When questions are put to him, he looks uninterested and limits himself to talk about the weather that never is as he would like it, about the money he needs continuously ; about his wishes that are never fulfilled, about his favourite football team or kindred subjects. At times it appears as if he just never has an idea or even as if he has no thinking faculties. It is certainly not to these persons that Buddhism should be taught, it would be useless.

If those persons feel that there is something lacking in their life, the traditionally well organized Roman Catholic Church offers them an easy consolation and an emotional satisfaction.

The Church itself is, of course, by definition an enemy to any form of thought which does not agree with the only one that Rome admits. The Church in Belgium is very powerful and can therefore oppose with all the ways and means at its disposal against anything declared to be erroneous, heretical or pagan ; a well-known fact of the small Protestant sects. Therefore it is to be expected that once Buddhism will stand on

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

firmer ground, its propagation in Belgium will be impaired by the Roman Catholic Church, as it will do all it can to check its influence and to strike wherever and in whatever way it can.

Up to the present time, the Church has been very cautious in her utterings about Buddhism. Among the more educated members of its followers, it lays a stress upon the moral and human value of Buddhism, going so far even as to proclaim that it is the highest morality ever reached by mankind alone, and do not hesitate to recommend Catholics to live as much a Christian life as Buddhists do live a Buddhist life; but the Church adds immediately that Buddhism is lacking any possibility of salvation and has no metaphysical value. It is surprising how the Church avoids to give more details. In this way it is giving indeed a clear idea, but fences it in such a manner that the Catholic believers are not inclined to ask or even to know more. If, however, they want to know more about it, the Church gives the simple answer that this being dogma, that being faith, therefore no need is there to seek any more information on Buddhism, and so Catholics are left once again with their minds set on either eternal bliss or eternal suffering.

Among less educated people, the Church behaves in a completely different way. Here no hesitation to depict Buddhism as the worst idolatry, where people are so foolish as to adore statues called Buddhas and which they have made themselves. It also depicts the bhikkhus as priests too lazy to do anything, extorting whatever they can from the people, and so on. In its arguments, stress is mainly laid upon certain forms of Mahāyāna which they use as characteristics for the whole of Buddhism. Catholics missionaries are telling and writing about horrible things and of situations in the East, about cruel customs of those not converted to Catholicism. Thus people are kept in ignorance and it has been going on for centuries.

There are persons, of course, who place themselves, be it from tradition, from personal experience or conviction, out of the Church community and have, as they believe, other ideas. They are feeling themselves at ease in their community; their opposition to the established Church is the link which helds them together. They seldom have a very clear conviction about morals and do not want to have any. But they have a common behaviour with the Church : being against Catholicism, they are against every form of religion or whatever they think to be a religion. Just as in their conflict with the Church, they are using the same old arguments, as the Church did, against Buddhism, calling it ridiculous and childish.

Among these people there is of course a complete ignorance as to what Buddhism is. It is astonishing to observe how few people there are, although possessing a wide general culture and a solid intellectual knowledge, knowing so little about Buddhism.

We must also add that Buddhism acts attractively towards some feeble-minded people, who know Buddhism only through fantastic descriptions from novels and through the product of their own imagination, bringing it in connection with magical practices, mysterious and exotic dreams. For the snobs, too, Buddhism can be attractive because it offers the possibility to be « strange ».

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Therefore it is clear why one cannot be careful enough when choosing seekers of the Way. This also explains why Mr. Kière, who has a long experience in this matter, decided to found the *Cercle d'Etudes Bouddhiques* besides the *Mission Bouddhique Belge*, so that only people whose morals and convictions had been tested were admitted to enter the M.B.B. whilst the others were warmly welcomed in the *Cercle d'Etudes Bouddhiques*. This prevents confusion and also the regrettable fact (it has happened in other European countries) that people with a dubious conviction or questionable morals could brand themselves Buddhists and give reference to well known organizations.

*

* *

In surveying the situation in Belgium, it must not be forgotten that material to propagate Buddhism is practically non-existent. Serious books on Buddhism are rare. The subject is often found to be dealt with in a superficial way in books dealing with Religions of the East or Indian Philosophy, and in which the space alloted prevents to go deeper into the subject.

Books entirely devoted to Buddhism and which are available in Belgium are mostly published in French. There are very good books indeed and their number is steadily increasing due to the activities of *Les Amis du Bouddhisme* in Paris, although their books have not the publicity they ought to have.

The same cannot be said about the literature available in Dutch, because the major part of them are showing deep influence of non-Buddhist tendencies, as aleady explained above, and lack a sound knowledge of Buddhism. As for translations, most of them are to be found in anthologies and are not translated straight from the original. Most of the translators were well-meaning in their work, but were not equipped for the task. In general, and I fear it will sound tedious, the same must be repeated here: even the translations are influenced by tendencies.

Nevertheless, it is a fact that an increasing number of intellectuals want to know more and more about Buddhism, but cannot do so because books on the suject are sadly lacking. Not only are they lacking, but the material when found appears in such books as *How to become a yogin in 10 lessons* or *Secret and mystic philosophy of Brahmins and Buddhists*; add to this the bad precedents of so-called Buddhism in Belgium, and you will understand better. When sometimes a good book on Buddhism appears on the market, there is not enough publicity given to it and so remains unknown. There are exceptions, of course, like the well-known books published in pocket edition: *Buddhism* by Ch. Humphreys and *Buddhismus-Wesen und Entwicklung* by Edward Conze; it should be noted that these were only available in foreign languages.

When all these facts are recapitulated, one must come to the conclusion that it would be an exaggeration to expect a great extension of Buddhism in Belgium. It will not even be in any future time. Nor will it be easy to create Buddhist cells. *Dhammaduta* here is exclusively

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

destined to those who have but little dust upon their eyelids, we cannot do more for the present.

There is, however, an immediate task that should be done to promote a favourable climate wherein Buddhism would be accepted and respected, at least by a minority, and in which all those interested in the Doctrine could find ample opportunity for serious study and to seek a solution for their spiritual problems, without being scoffed at, as it often is nowadays. Only then will fructuous work be done in order to promote a Buddhist way of life among a large section of the people of this country.

Until the dawn of that blessed day, Buddhism in Belgium will have to be a personal concern for all those interested. It is not so foolish to suppose that a sudden extension of Buddhism would prove to be prejudicial, because not everyone of the would-be Buddhists would take it up seriously enough.

The prerequisite to any advance of Buddhism must be carried out along scientific lines, starting with a criticism of the Doctrine, so that everybody could see for themselves whether Buddhism can stand the test of criticism put forward by both science and philosophy and then take up the challenge. Antiquated misconceptions must be eradicated. Possibilities must be created to bring the people in closer contact with real Buddhism. It must be demonstrated that Buddhism has nothing in common with occultism. Buddhism is not for the weak-minded.

When Buddhism will have taken its rightful place, only then will it be proved beyond doubt that the Doctrine of Lord Buddha is the only solution.

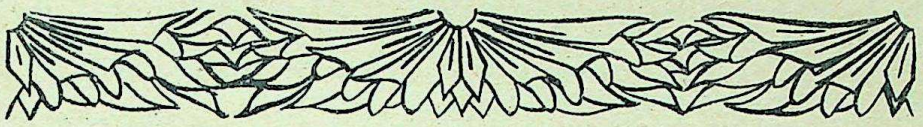
CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Etats-Unis

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Buddhism in America

by

the Venerable NĀRADA MAHĀTHERA

United States of America is predominantly a Christian country with a limited number of followers of other Faiths.

The majority of the Americans, who are of Japanese and Chinese descent in the U.S.A., are Buddhists. A few Caucasian Americans call themselves Buddhists.

There are many Theosophists, Quakers, Rosicrucians and Unitarians who are interested in Buddhism.

Japanese American Buddhists are powerful and well-organized. They have centres in the Hawaii islands, and on the East coast of the United States, especially in Seattle, San Francisco, Fresno and Los Angeles. The Buddhist temple in Honolulu is a centre of attraction for tourists and is ideally situated in the heart of the city. The new Buddhist Academy in New York, a storeyed imposing building facing the river Hudson, is the only important place of worship in the West coast. It is still in its infancy and the promoters are tyring their best to convert it into a international Buddhist centre. There is also a Zen Buddhist temple founded many years ago in New York. In New Jersey too there is another Mongolian Buddhist temple.

Many of the Japanese Buddhists belong to the Amida school. They pray to Buddha Amitābha for salvation. Educated young men and women raise questions with regard to this form of salvation by faith which is not in strict accordance with the original Teachings of the Buddha. In a recent book published in Tōkyō, a Japanese Professor boldly criticises

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

this easy way of salvation which is opposed to the Buddha's hard way.

The other powerful Japanese sect is the Zen school which emphazies the importance of meditation in its own way. Zen teachers speak of a sudden method of enlightenment.

A few temples belonging to the Nichiren sect are also found. While the adherents of the Amida school revere the Buddha, known as Amitabha, the followers of the Nichiren sect revere the book — *Lotus of the Good Law.*

The few Caucasian Americans belong to both the Amida school and Zen school. Most of the educated people are attracted to the latter.

Chinese temples are few. One temple managed by the Hawaii Chinese Buddhist Association is now growing in importance and usefulness. The other temple is in San Francisco which is still under construction. It is a many-storeyed building which is being erected at a cost of about two million dollars.

Chinese Buddhists also belong to the Amida school.

There are some American Buddhist ministers who work in conjunction with the Japanese Buddhists.

In almost all of these Buddhist temples are found Buddhist Sunday schools for the benefit of children. But for them most boys and girls, who attend Christian and State schools, would not have received a religious education.

Had it not been for these Japanese and Chinese Buddhist pioneers there would not have been any form of Buddhism in America. Grateful thanks of the Buddhists are due to them for having introduced Buddhism into America.

The original Teaching of the Buddha, known as the Theravāda are not known to many. Some scholars are acquainted with them through books.

No serious attempts have been made by Theravāda monks to propagate the Dhamma in America. To my knowledge there is only one Indian Thera in Los Angeles who is trying to propagate the Doctrine by establishing a Buddhist Academy and teaching the *Abhidhamma* to the interested few in Los Angeles.

As there is not a single Buddhist temple where Bhikkhus can reside to cater for the spiritual interests of Buddhists and where Buddhists can freely meet, the Buddhist Ambassadors, with the cooperation of American Buddhists and Christians, have formed a board of trustees to establish an international Buddhist Cultural Centre in Washington in the near future.

In America there are many educated men and women who seek the truth and are interested in their spiritual developments. A rational, non-aggressive and tolerant moral and philosophical system like Buddhism appeals to them.

Since our visit to America, Buddhist Study Groups and societies were formed in several centres. As arranged by the Asia Foundation, a Christian body, which bore all my expenses on the mainland, I lectured on the original Teachings of the Buddha in various universities, colleges and societies.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I was invited to speak not only in Buddhist temples and Buddhist societies but also in Presbytarian Churches, Catholic Colleges, Community Churches, Divinity schools, Theosophical societies, Moral Rearmament Conferences, Quakers' Conferences, Rosicrucian Groups, Bhai Groups, Integration Centres, Vedanta Centres, International Unions, Cooperative Forums, etc.

All the talks were deeply appreciated as it was the first time that most Americans heard a clear exposition of the Teachings of the Buddha. Some were given the wrong impression that Buddhism was a superstitious heathen religion and that Buddhists were idol-worshippers. Many took a great interest in the rational and tolerant Buddhistic teachings. Buddhist meditation appealed to many. They were interested to hear that they could practise concentration on respiration to gain one-pointedness of the mind and cultivate loving-kindness irrespective of their religious beliefs.

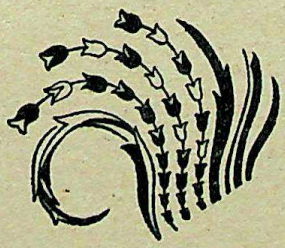
Although in response to questions I was compelled to refute some fundamental Christian tenets, no hostility was shown anywhere. Truth-seekers were eager to know the difference between Buddhism and Christianity.

In America some adhere to their ancestral faiths and are loyal to their churches. Some are dissatisfied with their religious beliefs and are indifferent to any religion. Some, who are dissatisfied with their faiths, seek a substitute. Buddhism appeals to those of the third category.

Buddhist books are in great demand everywhere.

Theosophists, Quakers, Unitarians, Rosicrucians, Zen have paved the way for the original Teachings of the Buddha.

There is a bright future for Buddhism in the United States of America.



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

France

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

LE BOUDDHISME EN FRANCE

« Les Amis du Bouddhisme »

par

E. Barbarin

La société « Les Amis du Bouddhisme » a été fondée à Paris, il y a trente ans, par Son Eminence Tai Hsu et Miss G. Constant Lounsbery. Le premier, moine chinois né en 1888 dans la province du Che-kiang, était entré en religion à l'âge de seize ans. Agé seulement de vingt ans, il collaborait déjà avec le moine Pa-chih à la fondation d'un Centre d'éducation bouddhique en Chine. Trois ans plus tard, il fondait à Nankin la *Chinese Buddhist Association* et la revue mensuelle qui était son organe. Ecrivain, travailleur inlassable, il se rendit en 1917 à Formose et au Japon, fonda en 1923, à Wu-chang, la *Buddhist Academy* et, en 1923, organisa à Loshan, dans le Kiang-si, une réunion des bouddhistes de Chine, de l'Inde, du Siam et du Japon. En 1928, il se rendit en Europe et, pendant le séjour qu'il fit à Paris, donna au Musée Guimet une conférence en chinois avec sa traduction en français. Un développement de cette conférence, rédigé en anglais, fut publié à Paris la même année (1). C'est alors qu'ayant initié Miss G. Constant Lounsbery à la doctrine bouddhique, plus particulièrement à la pratique de la méditation, il fonda avec elle, en 1929, les « Amis du Bouddhisme ».

Miss G. Constant Lounsbery fut assez heureuse pour trouver très rapidement une collaboratrice dévouée en la personne de Mme La Fuente, à qui

(1) His Eminence Tai Hsu, *Lectures in Buddhism*, Paris, 1928.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

la liait une amitié née de la guerre 1914-18, pendant laquelle elles avaient toutes deux servi dans le même hôpital. Mme La Fuente se chargea de la lourde tâche du secrétariat. Sa connaissance du pāli et de plusieurs autres langues lui permit de créer et d'entretenir, d'abord avec les pays d'Extrême-Orient puis avec le monde entier, d'actives relations avec les Centres bouddhiques aussi bien qu'avec les grands centres universitaires, voire même avec des missions diplomatiques. Miss Lounsbery, dans le même temps, se consacrait à l'enseignement du Bouddhisme et de la pratique de la méditation, telle qu'on les professe dans les monastères.

Miss Lounsbery assumait également la présidence de la jeune association. Auprès d'elle on trouvait, au Comité de direction, Mlle Suzanne Karpelès et le délicat poète Maurice Magre, disparu en 1942. Comme vice-Présidente, Mlle Suzanne Karpelès fut pour les « Amis du Bouddhisme » un agent de liaison extraordinairement actif. Connaissant à fond l'Extrême-Orient, qu'elle avait sillonné en tous sens, elle fit partout connaître et apprécier l'œuvre de l'association. Celle-ci, dès ses débuts, publia plusieurs ouvrages qui devaient aider à mieux faire connaître et comprendre le Bouddhisme. Au nombre de ces publications, citons : *La méditation bouddhique*, par Miss Lounsbery, *L'A.B.C. du Bouddhisme*, enfin *La Parole du Bouddha*, traduction par Mme La Fuente d'un remarquable condensé dû au Mahāthera Nyanatiloka, qui permet sinon d'atteindre au moins de découvrir les plus hauts sommets de l'enseignement bouddhique d'après les textes originaux.

A ces premiers volumes, d'autres s'ajoutèrent peu à peu et permirent de constituer une bibliothèque (d'abord 31, rue de Seine, puis 62 bis, rue Lhomond) ouverte aux étudiants tous les mardis et jeudis après-midi. On y trouve les livres d'auteurs faisant autorité sur les religions, doctrines et philosophies de l'Extrême-Orient.

Des conférences attirèrent quelques curieux parmi lesquels furent recrutés les premiers sympathisants et les membres de l'Association.

*
* *

En 1939 parut la première livraison de la revue *La Pensée bouddhique*. Son sommaire — dont la composition, depuis, est restée inchangée — comportait : un article sur un aspect du *Dhamma*, par un Bhikkhu, un *Sutta* traduit du pāli, encore inédit en France, une rubrique d'art bouddhique ou hindou, enfin des nouvelles du monde bouddhique. Chaque numéro de la revue comportait également le texte d'une conférence faite à l'association ou la reproduction d'un article publié par une revue spécialisée. Enfin la tribune libre, ouverte aux amis du Bouddhisme, permettait d'utiles confrontations et donna lieu, parfois, à d'intéressants articles alors même que les vues de l'auteur n'étaient pas d'une rigoureuse orthodoxie. Miss Lounsbery se réservait l'éditorial et Mme La Fuente se chargeait de la traduction des articles ayant paru dans des revues amies ou des *Sutta*. Parmi les

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

autres collaborateurs de *La Pensée bouddhique* et conférenciers de l'association, citons encore : Mme Alexandra David-Neel, les Vénérables Lama Govinda, Silacara, Nārada Thero, Nyanatiloka Thero, Sohaku Ogata (Zen) Thera Sayadaw, Rāhula, Suzuki, Egen Yoshi-Kami, U Titthila, Bunau-Varilla (physicien) Rhys David, Miss I.B. Horner, les Prof. Paul Lévy et Malalasekera. Parmi les membres de la société, qui donnèrent également des conférences ou des articles, nous devons nommer : MM. Léandre, Franc Prat, Lepreux, Barbarin, Bocandé (Majjhima Nikāya), le Dr. Maille, etc. La diffusion de *La Pensée bouddhique* bénéficia d'un nombre croissant d'abonnés. C'est également grâce à la diffusion de cette revue que la société des « Amis du Bouddhisme » eut l'heureuse fortune de rencontrer de généreuses amitiés et de recevoir, outre des dons officiels du Cambodge et de Thaïland, d'importantes mensualités régulièrement versées par quelques fervents bouddhistes viêtnamiens.

*
* *

L'activité de l'association se manifeste principalement par des réunions hebdomadaires de méditation et des conférences. En outre, chaque année sont célébrées les fêtes rituelles : fête de Vesak et fête de la Pleine lune, dont le cérémonial est réglé par un bhikkhu : les Vén. Dr. Rāhula ou P.S. Dhammarama. En particulier, la fête de Vesak a attiré d'année en année une assistance plus nombreuse pour laquelle l'amphithéâtre Duncan de la rue de Seine est devenu bientôt trop étroit. Les deux dernières ont connu un grand succès et leur retentissement a été considérable. L'une avait pour cadre la grande salle de la Maison Internationale, à la Cité Universitaire, l'autre se déroula dans la salle des conférences du Musée Guimet. L'une et l'autre attirèrent un public nombreux et choisi. Depuis la première célébration, ces fêtes ont toujours été présidées par des ambassadeurs de l'un ou l'autre des pays d'Extrême-Orient et plusieurs bhikkhus ont veillé à l'ordonnance des cérémonies rituelles. Dans l'assistance se sont trouvé des attachés d'ambassades et des représentants de plusieurs ministères. Des professeurs ou des personnalités éminentes à divers titres y ont pris la parole. C'est ainsi que, depuis la première fête, célébrée en 1945 au Musée de l'Homme, nous relevons parmi les orateurs les noms des professeurs Paul Rivet, G.P. Malalasekera, Louis Renou, Jean Filliozat, André Bareau, Jacques Bacot, du regretté Swāmi Sidheswarānanda, fondateur du Centre Védantique Rāmakrishna de Gretz, de MM. Bool Chand, de l'U.N.E.S.C.O., Dr. Hoang-mong-Luong, de l'Association bouddhiste du Viêt-Nam, etc...

Au nombre des autres activités de l'Association, nous devons encore citer sa participation au Congrès Mondial des Bouddhistes qui, en 1950, réunit à Ceylan les délégués de 20 nations et où Miss Lounsbery — élue, depuis, vice-Présidente — et Mme La Fuente représentaient « Les Amis du Bouddhisme ». L'état de santé de l'une et de l'autre ne devaient malheureusement plus leur permettre d'entreprendre de lointains voyages et c'est

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mlle Karpelès qui représenta l'association aux Congrès mondiaux de Tōkyō, de Rangoon et du Népâl. En 1953, l'association eut la fierté de voir un de ses membres, Paul Adam, après avoir fait ses études à l'Université de Nālandā, recevoir l'ordination et devenir le Bhikkhu Aryadeva. Mais, en 1958, un deuil très cruel frappait les « Amis du Bouddhisme » avec la perte de Mme La Fuente.

*

* *

Actuellement, l'association bénéficie de la présence du Vénérable Bhikkhu Dr. Rāhula qui, depuis 1950, a fait de nombreuses conférences, professé des cours et présidé plusieurs fêtes, ainsi que de celle du Vénérable Bhikkhu Dhammarama, du Cambodge, qui donne chaque semaine aux membres de l'association les enseignements du Dhamma.

Cependant, après ce passé brillant, la société des « Amis du Bouddhisme » traverse des jours difficiles. Le nombre des sociétaires n'a pas augmenté et les années ont fait des vides dans leurs rangs. A beaucoup, cependant, l'existence du Bouddhisme et d'une société bouddhiste en France aura été révélée. Si, pour quelques-uns, il ne reste que le souvenir d'un spectacle, on peut penser que d'autres auront retenu au moins une partie de la doctrine bouddhique dont les éléments leur ont été enseignés. Il faut espérer qu'une œuvre si heureusement commencée trouvera les concours qui lui font aujourd'hui défaut et continuera de vivre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Grande-Bretagne

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Looking Back on Thirty Years of Buddhism in England

by

Christmas HUMPHREYS,
Founding President of the Buddhist Society.

« Why thirty years ? » asked a member of the Society, just when arrangements had been completed for the celebration of this event. I do not know the answer to that question, but I can suggest two. The first is personal, for it suddenly seemed to me that thirty years is a long time for one man to run a Society, and I felt the desire to pause and look back as well as forward. The second is impersonal, being the truth that no movement dwells in a vacuum, but, like all else living, has its birth and growth, as also its decay and death. At any moment we are learning, or should be learning, from past success and failure ; for such is the intelligent use of the law of Karma, and the future depends on the purpose and quality of to-day.

Bear with me, then, while I look back over the first thirty years of the Society's history, for I shall not offend again until at least the thirty-fifth anniversary. We begin with Buddhism, which, founded in India in the sixth century B.C., rapidly spread South, East and North. But it seems that by the time of Christ it had already spread, though in a slender stream, to the West, and Greece and Rome had a knowledge of it. It was not until the nineteenth century A.D., however, that western savants knew of it by scholarship as distinct from traveller's tales, and it was the Pāli Text Society's work which brought to the desk of every would-be scholar of eastern thought the wherewithal for accurate assessment. Professor D.T. Suzuki has largely done for the Mahāyana what the late Professor Rhys Davids did for the Theravāda School.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

At first the Buddha-Dhamma, for which the West has coined the term Buddhism, was classified as one of the « five great religions » of the world, and it is generally so regarded to-day. It is, however, with Taoism and Confucianism, neither of which had any considerable influence outside China and Japan, a non-theist as distinct from a theist religion. Those with kinder hearts than clarity of thought pass the distinction over with the woolly phrase, « Well, after all, the devotees of each religion worship, though in different ways, the same Reality ». Perhaps this is the most helpful attitude of mind. I am beginning to think, however, that Buddhism will never take its rightful place in the West until the tribal God of the Jews, which at present dominates Christian thought, is seen for what it is, and the individual is allowed to shed its tight limitations in favour of a nobler and far wider state of mind. From the Buddhist viewpoint the God-idea is authoritarian, and the mind that is taught to kneel to spiritual authority will be more willing to do so in the political equivalents. The Buddhist is the supreme individualist, for he works out his own salvation with diligence, yet he does so in the immanent awareness of the oneness of all life in which, as all *is* the inseverable Reality, there is no room for a lesser God.

In 1907-8 the scholars were thrust asides to make way for the application of their studies, a process for which they are apt to have a distrust amounting to dislike. Ānanda Metteya, an Englishman who had taken the Robe in 1902, landed in England at the head of the first Buddhist Mission known to English history. The Buddhist way of life for the English? What an idea! No wonder that the aboriginal English Buddhist, Mr. R.J. Jackson, happily still with us, created surprise when he set up his famous orange-coloured soap-box in Regent's Park in 1905, and began to « proclaim the Dhamma to those whose eyes were scarce covered with the dust of illusion ». The dust was thick in 1905, and even when I entered the movement after the first world war the Dhamma was limited to *ahimsa*, as evinced in vegetarianism and a disapproval of fur coats, and a Puritanical interpretation of certain Theravāda principles. Comparison with the Quakers on the one hand and with the Rationalists on the other was inevitable, but both were and are a long way from the Buddha-Dhamma in its glory.

*
* *

Soon the new Society, then the Buddhist Lodge, founded in 1924 to replace the original Buddhist Society of Great Britain and Ireland which had been formed as a vehicle for Ānanda Metteya's Mission, settled down as one of the thousand or more little groups of its kind in London, each with a Message or Idea and anxious to make it known. Yet most of these groups are intent on « converts » from some other way of thought to their own. The Buddhist obeys the injunctions of the Buddha, « *to*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

proclaim the Dhamma, glorious in its beginning, in its middle and in its end». That is the function and compass of his duty. It is not for him to persuade another, who is quite content with his then belief, to change it. The Buddhist is a sower of seeds ; the harvest is not his concern. Those who have need of the Dhamma will adopt and use it to their need ; those not ripe for it should be permitted to continue on their chosen way.

Perhaps the most interesting of our early experiments was the opening to the public in 1926 of a Buddhist Shrine-room, at 78 Lancaster Gate. There was a Shrine, with flowers about the Rūpa which is now in the Shrine at headquarters, a few chairs and a box for contributions. There was a Visitors' Book, and I have it before me as I write ; but there was no one in attendance. Hundreds of strangers visited the room and used it for meditation. They contributed generously and took nothing visible away.

Soon, though our title was always modest, we in fact became a world organization, for our correspondents wrote from all corners of the world, and our publications followed. In 1926, Mr. A.C. March, a founding member of the Society, founded *Buddhism in England,* later renamed *The Middle Way.* In 1928 we published, without experience, capital or business organization, *What is Buddhism ?*, a book each word of which was read to our fortnightly meetings and then discussed before being passed for publication. It sold steadily for twenty-three years, and was then absorbed in the middle portion of my Pelican *Buddhism.* It was followed by *Concentration and Meditation* which, after four editions published by the Society, has now been passed to J.M. Watkins who has issued the current edition.

A score of other works, from *A Buddhist Bibliography,* sold at 21/-, to our own edition of the *Dhammapada* at 1/6, flowed from the Society, still without capital and completely in amateur hands, and three at least were the remarkable work of the founder of this Journal, Mr. A.C. March. The *Bibliography,* with over 2,000 works on Buddhism described and classified, was in itself a remarkable work. So was the first edition of *A Brief Glossary of Buddhist Terms,* amplified in our forthcoming *Buddhist Students' Manual.* But the most remarkable work produced by this natural scholar was the *Analysis of the Pāli Canon,* a revised edition of which will also appear in the Manual. My own Pelican *Buddhism,* and *Zen Buddhism,* broke new ground in being published by famous publishers, and thus reaching a market which an amateur organization could never find.

Meanwhile Dr. Suzuki's First Series of *Essays in Zen Buddhism* in 1927 opened up for the Western world a new phase of Buddhism, and a new conception not only of the Dhamma but of the way to experience it. Thereafter his works poured out, and his enormous range of Buddhist knowledge has prepared the way for a presentation of Buddhism in which the Western mind can find the roots of its own science, psychology and special point of view.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

*
* *

At first, and largely still, the two schools worked independently, and we are far from the day when Western students will be content to be « Buddhists » without thinking it necessary to attach themselves to some historic school. Visiting Bhikkhus from Theravāda countries cannot forget that in those several countries the Mahāyāna is privately viewed by many as anathema. Visitors from Japan are a trifle surprised to find that any Buddhist can seriously regard the School of the Buddha's Englightenment as being other than « pure » Buddhism. In these days, however, national feelings are rabidly encouraged, and it is not easy to collect all Buddhists under the banner of the Buddha-Dhamma without reference to the physical body in which the student studies it.

The place of the Saṅgha in the life of Buddhism is difficult to exaggerate, and without it Buddhism would probably have ceased to exist. It is therefore of historic interest to note the slow but sure approach to these islands of the Bhikkhus of all Buddhist countries still free to express themselves. From the Theravāda lands and from Japan they come in increasing numbers, to examine, to teach, to learn. It needs ten Theras together to admit a *samaṇera* to the rank of Bhikkhu ; it may be that before too long we shall attend such a meeting in Europe. And if more and more Zen abbots and *Roshis* visit England, it may be that one or more of them, speaking English, will live here long enough to give us, not talks about Zen or the technique of Zen, but actual « interviews » in which the transmission is no less than that Dhyāna (Zen) by which the Buddha achieved Englightenment.

Meanwhile the work of the Society is or should be a balance between the inner life of spiritual experience, individually and collectively, and the outer expression of such inner force in meetings, lectures, and literature. Some similar religious groups are « closed » ; that is, the world hears nothing of them ; others attempt to give out what they do not trouble to receive. It may be that here as elsewhere there is a reasonable Middle Way. At the moment both sides of our work are booming.

Never before has so much attention been given to meditation and the individual treading of the Path ; never before has the Dhamma been spread before the public eyes so widely and intensively. Books on Buddhism pour from well-known publishers ; magazines, from the *Spectator* to *Picture Post*, beg for articles ; the B.B.C. and Television realize that Buddhism exists. New groups are formed, new members and subscribers arise from we know not where ; a generous and anonymous donor has given us for various purposes the largest donation in the history of the Society. It seems that we have « arrived ». As one of those in the movement for over thirty-five years I rub my eyes and look about me. Perhaps the labour was not quite in vain.

What, then, of the future ? Save that it will be, as always, the child of the present, we know not. Every effort must be made to reduce the

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

misunderstanding, for it is no more; between the two great Schools ; the Saṅgha must be established in the West ; World-Buddhism must become a reality before the world is swamped, for centuries to come, by that political religion in which the basic principles of the Dhamma are revived and driven underground. The task before us now, as in the years to come, is clear : « To publish and make known the principles of Buddhism, and to encourage the study and application or these principles ». Which happens to be the Objects of the Buddhist Society. May they be achieved.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Australie

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The Origin, Rise, and Future of Buddhism in Australia

by

C. F. Knight

The story of Buddhism in Australia is one of heroic, and selfless devotion to the Dhamma of the Buddha, by a Buddhist nun, originally of American nationality. Emulating the spirit of her sisters, who went from Ceylon to China, in the year 426 A.D., when such a voyage, uncertain future, and doubtful reception would have daunted many, the Rev. Dhammadina came to Australia as the first herald of Buddhism in this country.

Scattered throughout the length and breadth of our vast, sparsely populated continent, there were a few people with a little more than an academic knowledge of Buddhism, acquired while resident in Buddhist countries, or by reading some of the Buddhist literature that was beginning to circulate, either as English transcriptions of the *Sacred Books of the East*, or original works of European authors.

The Rev. Dhammadina carried out a crusade of public lectures up and down the Eastern States early in the present decade, and under her aegis groups and Societies were formed in the capital cities. In the main these were sincerely interested people, who gladly availed themselves of the opportunity of extending their knowledge of the Dhamma, and were prepared to follow the Way as taught by the Buddha.

After this opening of a new field for the extension of Buddhism became known in the East, and Rev. Dhammadina had departed to carry on her missionary activities in other countries, we had a succession of visitations from bhikkhus from Ceylon, Burma, and Thailand, who were sponsored,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

guaranteed travelling expenses, hospitality, and had organizations waiting to receive them, and arrange itineraries and lecture facilities. They carried the romantiscism and emotional appeal of Eastern romance and esotericism, that is such an attraction to those people who rush from yogi to guru, from « foreign » lecturer to charlatan seeking sensationalism, and so found quite large audiences for their meetings. Another factor that helped to increase attendances was a national one. The Sinhalese students resident in Australia under the Colombo Plan rallied to the Sinhalese monk, and so with the Burmese and Thai visitors. This gave our sincere, but simple, visitors a totally wrong impression, and the reports given by them of the enthusiasm, and hundreds of converts to Buddhism in Australia, was, quite unintentionally, inaccurate and vastly misleading.

Since the departure of these venerable and zealous bhikkhus, there has been a period of reaction. Their exposition of the Dhamma was definitely, and admittedly « Westernized » to appeal to Western minds, which a perusal of the Canonical books shows to be more like the teachings of the Buddha than the Buddhism of S.E. Asia today, where the *Metta Sutta* and the *Jātakas* anthology has very largely obscured the four *Āgamas* and the *Abhidhamma* so far as the masses are concerned.

During the visits of the bhikkhus, attendances at the meetings of the various Buddhist Socities showed some slight increase, but as the newcomers realized that Buddhism was a way of life — a very rigorous way — and that ecstatic trances, supernormal powers and manifestations were, at best, the fruits of long and arduous discipline of mind and body, their interest flagged, and they departed to seek new gurus with allegedly more to offer for less effort.

*

* *

Today we have two, perhaps three, Societies actively carrying on the spreading of the Dhamma, and a total membership of just under 100. There is a Young Buddhist Association functioning in Victoria, and for some years the New South Wales Society has published a bi-monthly journal devoted to Dhamma. A movement is on foot by the Victorian and N.S.W. Societies to form a Buddhist Federation. This will help to unify and strengthen the Societies concerned, and will raise the N.S.W. journal, *Metta*, to the status of a national publication.

Organizationally we are tolerant of all sects of Buddhism, but have refrained from absorption into, or the patronage of any sectarian or national form of Buddhism. With copious translations of the Pāli Canon available in our libraries, we go back to the purity of the Buddha Dhamma to be found in their pages. As can be readily understood, those who come within our sphere of influence are those who have either a Christian, or atheistic background, and to whom reliance on the excessive rites and ceremonies of the Christianity of today, the observance of letter of the law, rather than the spirit of it, is repugnant.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Doctrinally, it may be said we are more Theravādin than the Theravādinism of S.E. Asia as practiced in those countries, and apologised for by the bhikkhus, who maintain that the simple rites and ceremonies, the reciting of the *Metta Sutta* is all the majority can comprehend. One could be forgiven for construing this as an indictment of a 2,500 years old Saṅgha, when compared with a knowledge of Christianity in a similar cross section of the community in a Christian country.

On the other hand our sympathies are inclined to extend toward the Mahāyāna attitude to the Saṅgha organization. Where in the Theravādin countries the major portion of work in the fields of social service, education, and amelioration of the economic status of the population has been of too worldly a nature to concern the Saṅghas, and has been left to Christian missionaries, and, more or less, Christian « exploiters », if you are chauvinistic, in the Far East the Mahāyāna Saṅgha have realized that an understanding of the Buddha's teaching on a mass basis can olny be achieved where education has raised the level of literary. Also to heal the inner man you must give him some measure of health and security, as well as closing the gap between the monk and the layman. We admire the efforts toward this end, being carried out by relieving the impoverished peasantry of the economic load of supporting untold numbers of non-productive monks, to whom the Saṅgha is a form of escapism that was condemned by the Buddha.

*
* *

As to the future of Buddhism in Australia, one is hesitant to join the prophets lest history proves one false. Still I would say that now the Societies have more or less settled down to a membership of stable and sincere seekers and followers of the Path, and being rid of the hypochondriacs who, themselves confused and bewildered, sowed confusion, and made it worse confunded, progress will be continuous though slow. When the Buddha was passing away, and his disciples were mourning the loss of their Beloved Teacher, he reminded them that he was leaving his Dhamma with them, and that it was an all-sufficient guide from Saṃsāra to Nirvāṇa. We have that Dhamma today almost, if not quite, as complete as when his original Saṅgha recited it just subsequent to his death.

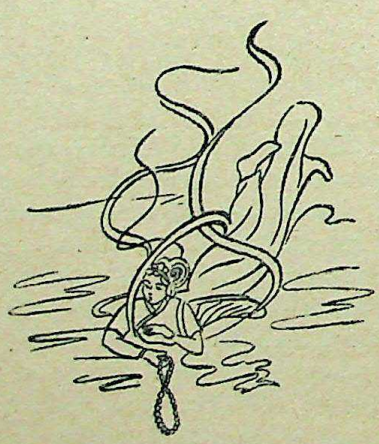
As to the advantages, or disadvantages, of periodic visits by Asian bhikkhus much could be said for and against. The occasional visit on a mass basis is, in my opinion, more harmful than beneficial. We get a resurgence of the undesirable elements. A private visit to conduct seminars for advanced students on the higher doctrinal teachings, thus fitting them for public expositions and the teaching of lesser advanced students would be all to the good. We have few, if any, who have attached themselves to us as the result of the lecture tours of Asian bhikkhus. Finance is another important aspect of these tours. To provide accomodation, sustenance

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

transport, advertising, rent of halls, and incidental expenses, all of which the bhikkhus expect as their prerogative, may, and has more than equalled the internal revenue of a Society over a ten year period. No small consideration. At this stage we have no millionaire adherents !

A missionary effort, to be effective, would need to be continuous over a lengthy period, in order for the Dhamma to penetrate below the shield of romantic emotionalism. The missionary monk would need to be very carefully chosen, and preferably be of European extraction. A knowledge of Western intellection is far more to be desired than the ability to chant the *Metta Sutta* in Pāli.

Yes. I think the Dhamma will grow in Australia on its own merits. Forget the hypothesis !



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

E — GLOSSAIRE

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Glossaire

A

Abhidharma (p. *Abhidhamma*) 阿毘達摩 : 3e livre du *Tripiṭaka* 三藏經第三卷 (p. *Tipiṭaka*). Ce recueil traite en détail des éléments techniques de la Loi.

Abhisambodhana (p. *Abhisambodhi*) 阿毘三佛陀 : suprême et complet Eveil du Buddha, qui eut lieu, d'après la tradition pālie, à Bodh-Gayā, sous un arbre *aśvatthạ* (*Ficus religiosa*), à la fin de la nuit de la pleine lune de vaiśākha (avril-mai) en 589 A.C. (calcul moderne : 523).

Abhiṣeka 阿毘釋迦 : la consécration.

Adhimokkha 勝解 : la détermination.

Adhiprajñā : la Parfaite connaissance.

Ādibuddha ou *Svayambhū* : Buddha primordial, existant par lui-même.

Advaita 不二 : la non-dualité.

Amṛta 阿密里多 : l'immortalité.

Ānanda 阿難陀 : disciple préféré du Buddha, témoin et vivant recueil de son Enseignement.

Anātma : (p. *anattā*) 無我 : « absence du soi-même ». Le Bouddhisme exprime par ce terme que la personnalité n'a pas d'existence en soi. L'individu existe comme un agrégat de phénomènes psychiques et non comme une âme, un être personnel homogène et autonome.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Anitya (p. *anicca*) 無常, 非常 : l'impermanence.

Anupalambha : sans base (無根基).

Anuruddha 阿耨樓陀 : disciple fidèle et pieux, cousin du Buddha. Ce nom signifie « Calmé », « Pacifié ».

Apsaras (p. *accharā*) 天女 : génies musiciens féminins, nymphes célestes.

Arhant, arhat (p. *arahant*) 阿羅漢 : saint, « respectable ». L'une des nombreuses épithètes du Buddha. Qualifie également ceux qui ont réalisé pleinement en eux le fruit de la Doctrine bouddhique.

Ariyapuggala 四果, 四聖 : les Nobles Etres, qui suivrent l'Octuple Noble Chemin, comportent dans la tradition theravādin les 4 degrés suivants : *Sotāpanna, Sakadāgāmin, Anāgāmin* et *Arahant*.

Ārogya 阿路祇 : la santé (lit. : l'absence de maladie).

Ārya 阿利安 : épithète du peuple indo-européen qui arriva dans l'Inde, par les passes du Nord-Ouest, vers 1500-1000 A.C. Ayant conquis et soumis tout le Nord du sub-continent, il y répandit son savoir, le *Veda*, et joua un rôle d'élément fondamental dans la constitution des traditions de l'Inde. *Ārya* signifie proprement « noble ».

Āryasatya (p. *ariyasacca*) 諦, 聖諦 : les Quatre Nobles Vérités sur 1°) la Douleur, 2°) l'origine de la Douleur, 3°) l'arrêt de la Douleur, 4°) le Chemin qui mène à cet arrêt (cf. *catvāri-āriya-satyāni*), telles qu'elles furent énoncées par le Buddha dans son premier Sermon, dit *Sermon de Banāras*.

Ce *Sermon* constitue la « mise en branle de la Roue de la Loi » (*Dharmacakrapravartana*).

Asaṅga 阿僧迦 : fondateur de l'Ecole mahāyāniste mystique et idéaliste dite *Yogācāra* ou *Vijñānavāda* (Ve s. A.D.).

Aśoka 阿育王 : empereur de l'Inde, converti au Bouddhisme. Petit-fils du fondateur de la dynastie des Maurya, il favorisa la propagation du Bouddhisme qu'il fit rayonner bien au-delà des frontières de son empire.

Āsrāva (p. āsāva) 有漏 : l'impureté.

Asura 阿修羅 : Démons, rivaux des dieux.

Aśvaghoṣa 阿溼婆窶沙 : célèbre docteur mahāyāniste, auteur du *Buddhacarita* et conseiller du roi Kaniṣka (vers 100 A.D.).

Aśvattha (p. *assattha*) : pippal (figuier des pagodes, *Ficus religiosa* Lin.) au pied duquel le Bodhisattva s'assit après avoir pris la décision de ne plus le quitter avant d'avoir obtenu l'Eveil.

Atakkāvacara : le raisonnement (想) [推理]

Ātman (p. *attā*) 阿怛摩 : selon le Brahmanisme, « soi » permanent, principe de la personnalité, de même essence que le Tout. Nié par le Bouddhisme en tant qu'âme (cf. *anātma*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Attā 仝上 : cf. *ātman*.

Avalokiteśvara 觀世音菩薩 : bodhisattva de la Compassion.

Avidyā (p. : *avijjā*) 無明 : la non-Connaissance, d'où l'ignorance.

B

Bala 權力 : la force, le pouvoir. Les 5 pouvoirs internes d'un bodhisattva consistent en la foi, l'énergie, la mémoire, la concentration et l'exercice intellectuel.

Bhagavant 婆伽婆 : Bienheureux. L'une des nombreuses épithètes du Buddha.

Bhava 有, 烏波 : le Devenir.

Bhavataṇhā 愛有 : le désir d'existence, de continuité. 2e cause de la Douleur (cf. *samudaya*). 苦之原因.

Bhikṣu (p. *bhikkhu*) 比丘 : moine, bonze.

Bhikṣunī (p. : *bhikkhunī*) 比丘尼 : nonne, bonzesse.

Bhūmi 十地 : les 10 états par lesquels, dans le Mahāyāna, doit passer un bodhisattva pour devenir *buddha*.

Bodhi (de *budh* : s'éveiller) 菩提, 覺 : Eveil. C'est l'éveil à la Connaissance suprême, qui permet de voir se dérouler en soi toutes ses existences antérieures et de reconnaître la cause de la Douleur : la renaissance.

La *bodhi* permit au Buddha historique de découvrir l'enchaînement des causes et des effets (*karma*) et l'affranchit du même coup de la transmigration (*saṃsāra*).

Bodhisattva (p. *bodhisatta*) 菩提薩埵 : « Etre à Eveil ». Désigne ceux qui sont sur le Chemin de la Perfection, en passe de devenir *buddha*, mais non encore parvenus à l'Eveil (cf. *bodhi*). Les bodhisattva résident le plus souvent dans le Ciel des Tuṣita.

Brahma 梵, 梵天 : Dieu suprême du panthéon brahmanique. Avec Indra, il intervient souvent dans la légende bouddhique.

Brahman 梵, 梵摩 : Principe absolu, essence du Tout d'après la tradition brahmanique.

Brāhmaṇa 梵書 : ensemble des textes sanskrits développant techniquement les données des Hymnes et du Rituel védiques, contenant la doctrine orthodoxe rédigée par les brahmanes.

Buddha 佛, 佛陀 : « Eveillé », qui a pris conscience de l'état véritable des choses par l'ouverture de l'esprit (cf. *bodhi*).

Le corps des buddha présente les 32 signes fondamentaux du *Mahāpuruṣa* et les 80 « marques supplémentaires » ou signes secondaires. En outre, les Buddha Tathāgata possèdent 18 « choses

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

spéciales » (*āveṇikadharma*), 10 pouvoirs (*bala*), 4 assurances (*vaiśāradya*), 3 choses dont ils n'ont pas à se garder (*ārakṣya*) et 3 mises en jeu de présence d'esprit (*smṛtyūpasthāna*).

Aux six prédécesseurs du Buddha historique Śākyamuni, il convient d'ajouter un buddha futur, Maitreya, qui réside également dans le Ciel des Tuṣita.

Buddhaghosa 佛鳴 : célèbre docteur du Theravāda, né près de Bodh-Gayā dans la seconde moitié du IVe s. A.D.

Buddhaśāsana 佛敕 : écrits canoniques passant pour comporter l'enseignement du Buddha.

Buddhatā 佛心, 佛性 : état-de-buddha ou bouddhéité.

Buddhavacana : écrits canoniques passant pour contenir la parole même du Buddha. (*buddhavaca* 佛陀槃庶, 佛說).

C

Caitya (p. *cetiya* ou *dāgaba*) 支提, 制底 : reliquaire (lit. « chose qui se rapporte aux *citya* », c'est-à-dire aux restes provenant de bûchers de crémation). Par ext. sanctuaire, lieu sacralisé (cf. *stūpa*).

Cakra (p. *cakka*) 法輪 : la « Roue », symbole de la Loi bouddhique. Le Buddha mit en mouvement la Roue de la Loi (*Dharmacakra*) en prononçant son premier Sermon à Sārnāth, non loin de Banāras.

Cakravartin (p. *Cakkavattin*) 斫訖羅跋羅底 : « Roi à la Roue » ou « Roi selon l'Ordre », qui est pouvu des sept Joyaux : 1°) le Joyau d'entre les roues (*cakra*), attribut essentiel de sa souveraineté, qui se meut dans les airs, l'accompagne dans ses tournées aux limites de l'empire et se fixe à la porte de son palais ; 2°) le Joyau d'entre les Eléphants (*uposatha*) ; 3°) le Joyau d'entre les Chevaux (*valāhaka*) ; 4°) le Joyau d'entre les Pierres précieuses (*maṇi*) ; 5°) le Joyau d'entre les Femmes ; 6°) le Joyau d'entre les Intendants ou Maîtres de maison royale (*gahapati*) ; 7°) le Joyau d'entre les Gouverneurs (*pariṇāyaka*).

Catvāri-āriya-satyāni (p. *cattāri ariyasaccāni*) 四諦, 四聖諦 : les quatre Nobles Vérités sur la Douleur : 1°) Vérité sur l'existence de la Douleur (*duḥkha*), 2°) Vérité sur l'origine de la Douleur (*samudaya*), 3°) Vérité sur la cessation de la Douleur (*nirodha*), 4°) Vérité sur le Chemin qui mène à la cessation de la Douleur (*mārga*).

Cetanā 思 : la volition.

Chaitya 刹, 塔, 廟 : sanctuaire rupestre.

Chanda 欲 : la volonté.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Chandaka (p. *Channa*) 闡鐸迦 : écuyer du Buddha, qui l'accompagna lors du « Grand Départ ».

Citta 心 : l'esprit.

D

Dāgaba 窣堵波, 蘇鑰婆, 兜婆, 塔婆, 寶塔, 塔 : cf. *caitya*

Dāna 耘那 : la charité. Une des 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha (cf. *pāramitā*).

Deva 提婆 : dieu (litt. « Celui qui brille »). En aucune façon créateur, ni omniscient, ni omnipotent : plus simplement, un habitant des mondes célestes.

Devadatta 提婆達多 : cousin du Buddha, qui, après s'être converti et avoir pris la robe, trahit son Maître.

Dhāraṇī 陀羅尼 : formules magiques dans le Bouddhisme tantrique ; par ext. ouvrages doctrinaires mahāyāniques traitant de ces formules.

Dharma (p. *dhamma*) 達摩 (法) : 1°) la seule ultime Réalité ; 2°) l'ultime réel Evénement ; 3°) (dans la vie) droiture, vertu ; 4°) Ordre des choses, d'où par ext. l'Ordre, la Loi ou Doctrine bouddhique ; 5°) perceptions captées par le *manas* ou sens intellectuel.

Dharmacakra (p. *dhammacakka*) 法輪 : la Roue de la Loi, symbole de l'Eveil du Buddha.

Dharmacakrapravartana (p. *dhammacakkappavattana*) 轉法輪 : mise en branle de la Roue de la Loi à la suite du premier Sermon prononcé par le Buddha à Sārnāth, au Parc des Gazelles, près de Banāras, au cours duquel il exposa les Quatre Nobles Vérités (cf. *āryasatya*).

Dharmadhātu (p. *dhammadhātu*) 法界 : 1°) le domaine de la Loi bouddhique (Dharma) ; 2°) L'univers, en tant que comportant l'ensemble des êtres et des choses.

Dharmapāla (p. *Dhammapāla*) 護法, 達摩波羅 : « Gardien de la Loi ». Nom d'un philosophe, de l'école d'Asaṅga, qui enseigna dans la célèbre Université de Nālandā.

Dharmaśūnyatā 法空 : la non-réalité du monde phénoménal (cf. *śūnyatā*).

Dhātu 馱都界 : les quatre éléments (cf. *rūpaskandha*).

Dhyāna (p. *jhāna*, ch. *ch'an*, jap. *zen*) (de la racine *dhyā* « penser ») 馱南 : méditation. Une des 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha (cf. *pāramitā*).

Les 4 *dhyāna* représentent les 4 étapes successives de la méditation. Ce sont des dispositions extatiques dans lesquelles s'éveille la véritable Connaissance. De même que le système de la Création et de la nature divine se dévoile au mystique chrétien

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

spéciales » (*āveṇikadharma*), 10 pouvoirs (*bala*), 4 assurances (*vaiśāradya*), 3 choses dont ils n'ont pas à se garder (*ārakṣya*) et 3 mises en jeu de présence d'esprit (*smṛtyūpasthāna*).

Aux six prédécesseurs du Buddha historique Śākyamuni, il convient d'ajouter un buddha futur, Maitreya, qui réside également dans le Ciel des Tuṣita.

Buddhaghosa 佛鳴 : célèbre docteur du Theravāda, né près de Bodh-Gayā dans la seconde moitié du IVe s. A.D.

Buddhaśāsana 佛敕 : écrits canoniques passant pour comporter l'enseignement du Buddha.

Buddhatā 佛心, 佛性 : état-de-buddha ou bouddhéité.

Buddhavacana : écrits canoniques passant pour contenir la parole même du Buddha. (*buddhavaca* 佛陀槃庶, 佛說).

C

Caitya (p. *cetiya* ou *dāgaba*) 支提, 制底 : reliquaire (lit. « chose qui se rapporte aux *citya* », c'est-à-dire aux restes provenant de bûchers de crémation). Par ext. sanctuaire, lieu sacralisé (cf. *stūpa*).

Cakra (p. *cakka*) 法輪 : la « Roue », symbole de la Loi bouddhique. Le Buddha mit en mouvement la Roue de la Loi (*Dharmacakra*) en prononçant son premier Sermon à Sārnāth, non loin de Banāras.

Cakravartin (p. *Cakkavattin*) 斫訖羅跋羅底 : « Roi à la Roue » ou « Roi selon l'Ordre », qui est pouvu des sept Joyaux : 1°) le Joyau d'entre les roues (*cakra*), attribut essentiel de sa souveraineté, qui se meut dans les airs, l'accompagne dans ses tournées aux limites de l'empire et se fixe à la porte de son palais ; 2°) le Joyau d'entre les Eléphants (*uposatha*) ; 3°) le Joyau d'entre les Chevaux (*valāhaka*) ; 4°) le Joyau d'entre les Pierres précieuses (*maṇi*) ; 5°) le Joyau d'entre les Femmes ; 6°) le Joyau d'entre les Intendants ou Maîtres de maison royale (*gahapati*) ; 7°) le Joyau d'entre les Gouverneurs (*pariṇāyaka*).

Catvāri-āriya-satyāni (p. *cattāri ariyasaccāni*) 四諦, 四聖諦 : les quatre Nobles Vérités sur la Douleur : 1°) Vérité sur l'existence de la Douleur (*duḥkha*), 2°) Vérité sur l'origine de la Douleur (*samudaya*), 3°) Vérité sur la cessation de la Douleur (*nirodha*), 4°) Vérité sur le Chemin qui mène à la cessation de la Douleur (*mārga*).

Cetanā 思 : la volition.

Chaitya 刹, 塔, 廟 : sanctuaire rupestre.

Chanda 欲 : la volonté.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Chandaka (p. *Channa*) 闡鐸迦 : écuyer du Buddha, qui l'accompagna lors du « Grand Départ ».

Citta 心 : l'esprit.

D

Dāgaba 窣堵波, 蘇鍮婆, 兜婆, 塔婆, 寶塔, 塔 : cf. *caitya*

Dāna 耘那 : la charité. Une des 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha (cf. *pāramitā*).

Deva 提婆 : dieu (litt. « Celui qui brille »). En aucune façon créateur, ni omniscient, ni omnipotent : plus simplement, un habitant des mondes célestes.

Devadatta 提婆達多 : cousin du Buddha, qui, après s'être converti et avoir pris la robe, trahit son Maître.

Dhāraṇī 陀羅尼 : formules magiques dans le Bouddhisme tantrique ; par ext. ouvrages doctrinaires mahāyāniques traitant de ces formules.

Dharma (p. *dhamma*) 達摩 (法) : 1°) la seule ultime Réalité ; 2°) l'ultime réel Evénement ; 3°) (dans la vie) droiture, vertu ; 4°) Ordre des choses, d'où par ext. l'Ordre, la Loi ou Doctrine bouddhique ; 5°) perceptions captées par le *manas* ou sens intellectuel.

Dharmacakra (p. *dhammacakka*) 法輪 : la Roue de la Loi, symbole de l'Eveil du Buddha.

Dharmacakrapravartana (p. *dhammacakkappavattana*) 轉法輪 : mise en branle de la Roue de la Loi à la suite du premier Sermon prononcé par le Buddha à Sārnāth, au Parc des Gazelles, près de Banāras, au cours duquel il exposa les Quatre Nobles Vérités (cf. *āryasatya*).

Dharmadhātu (p. *dhammadhātu*) 法界 : 1°) le domaine de la Loi bouddhique (Dharma) ; 2°) L'univers, en tant que comportant l'ensemble des êtres et des choses.

Dharmapāla (p. *Dhammapāla*) 護法, 達摩波羅 : « Gardien de la Loi ». Nom d'un philosophe, de l'école d'Asaṅga, qui enseigna dans la célèbre Université de Nālandā.

Dharmaśūnyatā 法空 : la non-réalité du monde phénoménal (cf. *śūnyatā*).

Dhātu 馱都界 : les quatre éléments (cf. *rūpaskandha*).

Dhyāna (p. *jhāna*, ch. *ch'an*, jap. *zen*) (de la racine *dhyā* « penser ») 馱南 : méditation. Une des 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha (cf. *pāramitā*).

Les 4 *dhyāna* représentent les 4 étapes successives de la méditation. Ce sont des dispositions extatiques dans lesquelles s'éveille la véritable Connaissance. De même que le système de la Création et de la nature divine se dévoile au mystique chrétien

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

par l'ascèse, de même par les *dhyāna*, le bouddhiste embrasse les mystères du pseudo-*ego*, jusqu'à l'abstraction totale du *Nirvāṇa*.

Dhyānibuddha 禪那佛 : Bouddha supérieurs qui, dans le Mahāyāna et le Tantra, sont au nombre de cinq et ont une localisation cosmique précise : au Zénith, Vairocana ; à l'Est, Akṣobhya ; au Sud, Ratnasaṃbhava ; à l'Ouest, Amitābha ; au Nord, Amoghasiddhi.

Duḥkha (p. *dukkha*) 豆佉, 苦 : douleur, souffrance, misère. *Duḥkha* peut être considérée : a) en tant que douleur (*duḥkha–duḥkhatā*) ; b) en tant que changement (*viparināma – duḥkhatā*) ; c) en tant qu'états conditionnés (*saṅkhāra–duḥkhatā*). Sous cette forme, *duḥkha* implique l'être, le « moi », qui comporte les 5 agrégats (cf. *pañcaskandha*) ; d) en tant que la 1re Noble Vérité sur l'existence de la Douleur (cf. *catvāri–āriya–satyāni*).

Dveṣa (p. *dosa*) 提鞞沙瞋 : la haine.

G

Gandharva (p. *gandhabba*) 香神 : génies musiciens masculins.

Gāthā 伽陀 : chant, stance versifiée en pāli ou sanskrit.

Gautama (p. *Gotama*) 瞿曇 : l'un des noms donnés au Buddha historique.

H

Hīnayāna 小乘 : « Petit Véhicule », lit. « Moyen inférieur de progression ». Terme péjoratif donné au Bouddhisme des anciennes écoles par les tenants du *Mahāyāna*. Actuellement proscrit, il a été remplacé par *Theravāda*, « Doctrine. ou Opinion des Anciens » basée sur les Ecritures en pāli (Ceylan, Birmanie, Thaïland, Cambodge et Laos), les autres écoles ayant appartenu au *Hīnayāna* étant pratiquement éteintes.

Hriḥ (p. *hiri*) 慚 : le sens de la honte.

I

Indra 天帝 : dieu du panthéon védique et brahmanique. Avec Brahma, il intervient souvent dans la légende bouddhique. Il est chef des dieux, s'occupant de la bonne marche du monde. Selon la Doctrine bouddhique, les dieux sont soumis aux mêmes lois que les hommes, et sont donc intégrés dans le circuit des renaissances (cf. *saṃsāra*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Indriyasaṃvara : le contrôle des sens.
Isipatana (cf. Ṛṣipatana).

J

Jātaka 闍多伽 : recueil comportant les récits des existences antérieures du Buddha, théoriquement au nombre de 550, sous les formes variées de ses diverses renaissances.
Jhāna 知識 : cf. *dhyāna*.
Jina 耆那 : Conquérant (attr.). L'une des nombreuses épithètes du Buddha.
Jñāna (p. *ñāna*) 智慧 : la Connaissance.

K

Kakutthā : rivière près de laquelle le Buddha se reposa avant de s'éteindre.
Kāla 時 : le temps, conçu dans l'Inde comme cyclique.
Kalpa 却 : révolution cosmique.
Kāmataṇhā 大乘 : la soif de plaisir, 1re cause de la Douleur (cf. *samudaya*).
Kāmāvacara 業障 : le domaine du désir, séjour des hommes, des animaux, de certains êtres déchus et de certains dieux. Il comprend la terre, avec les enfers au-dessous et les cieux au-dessus.
Kanthaka 跡, 馬 : nom du cheval qui servit de monture au Buddha lors du « Grand Départ ».
Kapilavastu (p. *Kapilavatthu*) 迦毗羅成 : ville natale du Buddha, située sur le versant indien de l'Himālaya, en bordure du Nepāl.
Karma (p. *kamma*) (de *kṛ* : « *faire* ») 業 : acte. *Dans le Brahmanisme*, il s'agit soit de l'acte purement rituel, soit de l'acte psychique accompagnant tout acte d'être conscient et s'inscrivant dans l'individualité psychique à son actif, déterminant ainsi sa destinée à travers les renaissances. *Dans le Bouddhisme*, il s'agit de ce même acte psychique, bon ou mauvais, dont l'accomplissement dans la vie présente entraîne rétribution ou sanction dans la prochaine existence. Relation de cause à effet qui produit les renaissances successives (cf. *saṃsāra*).
Karuṇā 慮拏 : la compassion, la bonté.
Kauśāmbī 賞彌 (p. *Kosambī*) : capitale du pays des Vatsa, sur la Yamunā, qui fut un grand centre bouddhique.
Kāya 身 : le corps (cf. *trikāya*).
Kāyapassaddhi : la tranquillité du corps.
Khandha 茶 : cf. *skandha*.
Kinnara 甄陀羅 : génies, moitié humains moitié oiseaux, souvent musiciens comme les Gandharva.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Kleśa (p. *kilesa*) 汚 : l'impureté.

Koân (jap.) : problème sur lequel médite l'adepte du Zen.

Kṣānti (p. *khanti*) 羼提 羼底忍 : la patience. Une des 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha (cf. *pāramitā*).

Kṣatriya (p. *khattiya*) 刹帝利, 刹怛利耶 : classe des chevaliers ou guerriers, la seconde des quatres classes sociales de l'Inde, à laquelle appartenait le Buddha.

L

Lam rim chen mo 漸道 : enseignement original tibétain développant le système *Mādhyamika* de Nāgārjuna, Āryadeva, Candrakīrti, œuvre de Tsong-kha-pa, moine philosophe et mystique tibétain qui assura sur ses bases la secte Ge-lugs-pa (« Bonnets Jaunes ») au XIVe siècle.

Lokapāla 法神 : les quatres grands rois gardiens du monde et de la religion bouddhique dans le monde : Dhataraṭṭha à l'Est, Virūḷhaka au Sud, Virūpakkha à l'Ouest, Vessaṇa au Nord.

Lumbinī 嵐毘尼 : lieu de naissance du Buddha historique. Jardin situé près de la ville de Kapilavastu (p. Kapilavatthu), aujourd'hui village de Rumindeī, dans le teraï nepālais.

M

Madhyamā pratipad (p. *Majjhima paṭipada*) 中道 : « Chemin Moyen » ou « Octuple Noble Chemin », parce que composé de 8 facteurs (cf. *mārga*). C'est la discipline de modération, d'harmonie et d'équilibre, dite du « Juste Milieu », édictée par le Buddha dans son premier Sermon.

Magadha 摩竭 : province de l'Inde, dans le bassin du Gange, entre le royaume de Banāras et le Bengale. Actuel Bihar. L'un des premiers foyers du Bouddhisme.

Māgadhī 言 : dialecte du royaume du Magadha, dans lequel le Buddha a dû prêcher. Nom donné au *pāli* dans les textes pālis eux-mêmes, quoiqu'il diffère du *māgadhī* proprement dit.

Mahābhiniṣkramaṇa (p. *Mahābhinikkhāmaṇa*) : le « Grand Départ » que fit le Buddha en abandonnant, à 29 ans (vers 529 A.C.), la vie laïque.

Mahākāśyapa (p. *Mahākassapa*) 摩阿迦葉波 : disciple du Buddha qui convoqua le premier Concile à Rajagṛha sitôt après le *Mahāparinirvāṇa*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mahāparinirvāṇa (p. *Mahāparinibbāna*) 摩阿般涅槃那 : « Grande totale Extinction » du Buddha, survenue à Kuśinagarī (act. Kasia), à 56 km. à l'Est de Gorakhpur.

Mahāprajāpatī Gautamī (p. *Mahāpajāpatī Gotamī*) 波闍波提 : seconde épouse de Śuddhodana et sœur de la reine Māyā, qui, pendant sept ans, éleva le Bodhisattva et fut en fait sa mère adoptive. Elle fut ensuite la première femme à être ordonnée et c'est à ses instances que l'on doit la création de l'Ordre des Bhikṣuṇī.

Mahāpuruṣa (p. *Mahāpurisa*) 大人 : « Grand Homme » possédant, comme le Buddha, les 32 signes caractéristiques (cf. *buddha*).

Mahāsāṅghika 大乘僧迦 : partisans de la « Grande Assemblée » ou novateurs qui, s'opposant aux « Anciens » ou *Thera*, provoquèrent le schisme qui devait mener à la scission du Bouddhisme en deux « Véhicules ».

Mahāyāna 大乘 : « Grand Moyen de progression », lit. « Grand Véhicule », par opposition à *Hīnayāna*, « Petit Véhicule » ou « Moyen inférieur de progression ». Nom que se donne l'école réformiste recherchant le salut par des méthodes plus promptes que celle des écoles anciennes. Ecritures en sanskrit hybride et en sanskrit classique.

Maitrī (p. *metti*) 慈 : l'amour.

Māna 慢 : l'orgueil.

Manas 意心根 : l'intellect, considéré comme un sixième sens, organe de la perception et des sensations cérébrales.

Manaskāra (p. *manasikāra*) 作意 : l'attention.

Maṇḍala 慢陀羅 : aire magique dans le Mahāyāna, et particulièrement dans le Bouddhisme tantrique, où les buddha, bodhisattva et śakti sont localisés en des places correspondant à leurs fonctions dans le monde.

Māra 魔 : nom de l'esprit du Mal, de la Mort.

Mārga (p. *magga*) 八正道 : le Chemin. La 4e Noble Vérité sur le Chemin qui mène à la cessation de la Douleur (cf. *catvāri-āriya-satyāni*). Cette Vérité, qui est également connue sous le nom de *Madhyamā pratipad* (« Chemin Moyen » ou « Octuple Noble Chemin », comporte les 8 facteurs suivants : 1) Compréhension juste (*sammā-diṭṭhi*) ; 2) Pensée juste (*sammā-saṅkappa*) ; 3°) Parole juste (*sammā-vācā*) ; 4) Action juste (*sammā-kammanta*) ; 5) Moyens d'existence justes (*sammā-ājīva*) ; 6) Effort juste (*sammā-vāyāma*) ; 7) Attention juste (*sammā-sati*) ; 8) Concentration juste (*sammā-samādhi*).

Maudgalyāyana (p. *Moggallāna*) 目伽略 : disciple d'élite du Buddha, qui fut le Chef de nombreux adeptes.

Māyā ou *Māyādevī* 摩也 : première épouse de Śuddhodana et mère de Siddhārta (cf. ces noms). Elle mit celui-ci au monde alors qu'elle

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

se promenait au jardin de Lumbinī, debout et s'accrochant de la main droite à un rameau d'arbre. Elle mourut sept jours après l'enfantement du Bodhisattva.

Micchatā 邪見 : l'erreur.

Milinda 彌蘭 : nom indianisé du roi indo-grec Menandros ou Ménandre, qui se convertit et protégea le Bouddhisme. Il régna sur le Pañjāb de 166 à 145 A.D. environ. Ses entretiens avec Nāgārjuna sur le Bouddhisme, qui ont fait l'objet du *Milindapañha* (« Questions de Milinda »), l'ont rendu célèbre.

Moha 謨賀 : la confusion, la sottise.

Mokṣa 木蛇 : l'Emancipation ou la Libération de l'être des liens du *saṃsāra*.

Mucilinda 母眞憐陀 : nāga qui protègea le Buddha, en l'entourant de ses anneaux et en l'abritant de son capuchon, lors d'une pluie de sept jours survenue au lac Mucalinda, où le Maître se trouvait en méditation à la sixième semaine après l'Eveil.

Muni 摩尼 : Sage, d'où Śākyamuni, le « Sage d'entre les Śākya ».

N

Nāga 那伽, 龍 : serpents mythiques habitant les pièces d'eau et le Pātāla.

Nāma 娜么, 名 : le « nom », généralement associé à la « forme » (*rūpa*) dans la pensée bouddhique.

Nāma-rūpa 名色 : le « nom-et-forme », notion et expression double, englobant la totalité de l'individualité corporelle et psychique qui est personnalité illusoire.

Ñānadassana : la concentration pour l'acquisition du pouvoir supra-terrestre. Elle consiste en la pratique de l'*ālokasaññā* (perception de la clarté) et de la *divāsaññā* (perception du jour).

Nanda 難陀 : demi-frère du Buddha, ordonné moine dès le début de la prédication.

Naraka 地獄 : les enfers qui se composent de :

8 enfers brûlants : « Vivant » (*Saṃjīva*), « Cordeau noir » (*Kālasutta*), « Contondant » (*Saṁghāta*), « Hurlant » (*Roruva*), « Grand Hurlant » (*Mahāroruva*), « Chauffant » (*Tapana*), « Surchauffant » (*Patāpana*), « Sans vagues » (?) (*Avīci*).

8 enfers froids : « Tumeur superficielle » (*Arbuda*), « Ampoules crevées » (*Nirarbuda*), « Claquement de dents » (*Aṭaṭa*), « Lamentations » (*Hahava*), « Proférer *a-chu* » (*Huhuva*), « Lotus bleu » (*Utpala*), « Lotus » (*Padma*), « Grand Lotus » (*Mahāpadma*).

Nidāna 因緣 : occasion déterminante (de production de la Douleur). Au nombre de 12, les *nidāna* exposent l'enchaînement fatal de la mort et de la renaissance.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nirālambana : non-support.

Nirodha 滅, 尼樓陀 : 3e Noble Vérité sur l'arrêt de la Douleur (cf. *catvāri-āriya-satyāni*).

Nirvāṇa (p. *nibbāna*) 涅槃, 涅槃那 : extinction ou *taṇhākkhaya* « destruction de la soif, du désir » : état de vacuité suprême, but de la discipline bouddhique, consistant essentiellement en l'évasion du circuit fatal de la transmigration, en la délivrance de tous les effets du *karma*, par annihilation de la dualité. Egalement monde réel, par opp. à *saṃsāra*, monde phénoménal, ou illusoire.

O

Ottapa 愧 : la crainte morale, le scrupule (惶恐).

P

Padma 紅蓮花, 波頭摩 : le lotus.

Pāli 巴利, 巴利語 : langue sacrée du Bouddhisme Theravāda de Ceylan, propagée dans la péninsule indochinoise. Le mot *pāli* signifie « ligne d'écriture », d'où « texte » (cf. *māgadhi*).

Pañcaskandha (p. *pañcakkhandha*) 五蘊五衆 : les 5 agrégats qui comportent : a) *rūpaskandha* : la matière ; b) *vedanāskandha* : les sensations ; c) *saṃjñāskandha* : les perceptions ; d) *Saṃskāraskandha* les activités psychiques surtout inconscientes ; e) *vijñānaskandha* les pensées.

Paramārtha 波羅未陀眞諦 : la Vérité absolue.

Pāramitā (p. *pāramī*) 波羅密陀究竟 : les 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha : 1) charité (*dāna*) ;2) observance des précepte (*śīla*) ; 3) patience (*kṣānti*); 4) énergie (*vīrya*) ; 5) méditation (*dhyāna*) ; 6) intelligence (*prajñā*), auxquelles s'ajoutent pour achever la Perfection : 7) virtuosité dans l'emploi des moyens (*upāyakausalya*) ; 8) vœu (*praṇidhāna*) ; 9) force (*bala*) et 10) connaissance (*jñāna*). Le Theravāda en connaît aussi un total de dix, en partie différentes.

Parijñā 心, 婆哩惹你, 識 : la compréhension totale.

Pāṭaliputra (p. *Pāṭaliputta*) 婆巴梨那, 華氏城 : ville du Gange, où se tint le troisième Concile, vers l'an 241 A.C. Actuellement Patna.

Paṭhiga 瞋 : la haine ou répulsion.

Paṭivedha : la pénétration (de l'esprit) (心心相印).

Piṭaka 藏 : « Corbeille » ou Recueil de textes canoniques. L'ensemble des « Trois Corbeilles » forme le *Tripiṭaka* (p. *Tipiṭaka*), canon du Bouddhisme pāli.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Pīti 喜 : joie.

Pi-yen-lou (jap.) : « Recueil de la Falaise verte », le plus important des ouvrages chinois sur le Zen.

Prajñā (p. *paññā*) 般若, 慧, 智慧 : l'intelligence, la connaissance, la sagesse. Le 3e principe qui régit la discipline bouddhique (cf. *triśikṣā*). Une des 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha (cf. *pāramitā*).

Prajñāpāramitā 般若波羅密智度 : la Vertu d'Intelligence ou de Sagesse, qui n'est donnée qu'aux bodhisattva et aux buddha (cf. *pāramitā*). Classe d'ouvrages canoniques du Mahāyāna.

Praṇidhāna 尼底願 : lit. « détermination ». Vœu du bodhisattva de devenir buddha. Egalement vœu, souhait du fidèle, qui peut être comparé à la prière du chrétien.

Prasāda (p. *pasāda*) 跋羅娑婆 : sérénité, foi confiante.

Prāsāda (p. *pāsāda*) 事, 物, 本, 有 : palais à terrasses.

Prāṭimokṣa (p. *Pāṭimokkha*) 戒本 : texte fondamental dans la discipline bouddhique, comportant la liste des prescriptions disciplinaires avec sanctions des manquements. Les formules du *P.* sont récitées par les Saṅgha assemblés au cours des *uposadha*.

Pratītyasamutpāda (p. *paṭiccasamuppāda*) 緣起法, 十二因緣論 : le « lien de causalité », formule élaborée d'après la théorie des occasions ou *nidāna*. Cette formule comporte une double série de termes, l'une positive, l'autre négative, plaçant l'origine de la Douleur dans l'ignorance, et inversement la suppression de la Douleur dans la suppression de l'ignorance.

Pudgalaśūnyatā 苦特伽羅, 空性 : la non-existence, non-réalité du « soi », de l'*ego* (cf. *śūnyatā*).

Pūjā 供 : la prière.

R

Rāga 阿羅迦, 貪愛 : le désir, l'attachement.

Rāhula 羅睺羅 : nom du fils du Buddha, qui se convertit et devint un de ses disciples.

Rākṣasa (p. : *rakkhasa*) 羅刹 : démons cannibales pouvant prendre forme humaine, hantant spécialement les forêts et quelquefois la mer.

Ṛṣipatana (p. *Isipatana*) : nom d'un bois situé près de Banāras où séjournèrent les premiers disciples du Buddha. Isipatana est traduit dans l'Inde Classique II, n° 2192, par « Chute des Voyants », en chinois : 仙人墮處. L'endroit est aussi appelé : *Ṣrivadana*, « Conversation des voyants », en chinois : 仙人論處. Mais le nom le plus fréquent de l'endroit semble être *Mrgadāva* : « Parc aux

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

daims », « Parc aux gazelles », en chinois : 鹿苑; 鹿野園. On trouve aussi des traductions chinoises qui combinent les deux groupes de termes : 仙人鹿野苑 ; 仙人鹿園.

Rūpa 色 : la « forme » (cf. *nāma*).

Rūpaskandha (p. *rūpakkhandha*) 色蘊 : 1er agrégat (cf. *pañcaskandha*). Le Sensible, ou l'ensemble des « apparences », en général tout ce qui est matériel dans l'univers, comporte :

a) les quatres éléments (*dhātu*) : la terre, *pṛthivī* (p. *pathavī*), l'eau, *ap* (p. *āpo*), le feu, *tejas* (p. *tejo*), le vent, *vāyu* (p. *vāyo*);

b) les six organes des sens ou leurs facultés (*indriya*) : l'œil (*cakkhu*), l'oreille (*sota*), le nez (*ghāna*), la langue (*jivhā*), le corps (*kāya*), ce qui a pour fondement le cœur (*hadayavatthu*) ;

c) leurs objets : la forme (*rūpa*), le son (*sadda*), l'odeur (*gandha*), la saveur (*rasa*), le tangible (*phoṭṭhabba*).

S

Saddhā 薩達 : la confiance.

Sādhana 善哉 : la réalisation.

Sakkāyadiṭṭhi 薩迦羅達利想致身見 : l'idée du « moi ».

Śākya (p. *Sākya, Sakya* et *Sakka*) 釋迦 : cf. *Śuddhodana*.

Śākyamuni (p. *Sakyamuni*) 伽文: « Sage d'entre les *Śākya* ». Surnom du Buddha une fois qu'il se fût livré, au cours des six années qui suivirent le Grand Départ, à la plus terrible ascèse à laquelle se soient adonnés les grands *muni* indiens.

Samādhi 三摩地, 三昧定 : la mise en position fixe de l'être psychique tout entier, résultat de la discipline mentale. Le second principe qui régit la discipline bouddhique (cf. *triśikṣā*).

Samaya 覺 : l'intuition.

Saṃgīti 僧迦陀 : « Concert ». Désigne les Assemblées ou Conciles des docteurs de la Loi, qui se réunirent plusieurs fois après l'extinction du Buddha pour codifier et rédiger son enseignement oral.

Saṃjñā (p. *saññā*) 珊若, 僧若, 想 (蘊) : les perceptions.

Saṃjñāskandha (p. *saññākkhandha*) 沙那犍度: les perceptions en tant que formant le 3e agrégat (cf. *pañcaskandha*).

Sammā-ājīva 正命 : Moyens d'existence justes. 5e facteur de l'« Octuple Noble Chemin » ou Quatrième Noble Vérité (cf. *mārga*).

Sammā-diṭṭhi 正見: Compréhension juste. 1er facteur de l'« Octuple Noble Chemin » ou Quatrième Noble Vérité (cf. *mārga*).

Sammā-kammanta 正業 : Action juste. 4e facteur de l'« Octuple Noble Chemin » ou Quatrième Noble Vérité (cf. *mārga*).

Sammā-samādhi 正完 : Concentration juste. 8e facteur de l'« Octuple Noble

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Chemin » ou Quatrième Noble Vérité (cf. *mārga*).

Sammā-saṅkappa 正思維 : Pensée juste. 2e facteur de l'« Octuple Noble Chemin » ou Quatrième Noble Vérité (cf. *mārga*).

Sammā-sati 正念 : Attention juste. 7e facteur de l'« Octuple Noble Chemin » ou Quatrième Noble Vérité (cf. *mārga*).

Sammā-vācā 正言 : Parole juste. 3e facteur de l'« Octuple Noble Chemin », ou Quatrième Noble Vérité (cf. *mārga*).

Sammā-vāyāma 正精進 : Effort juste. 6e facteur de l'« Octuple Noble Chemin » ou Quatrième Noble Vérité (cf. *mārga*).

Sampajāna : la claire conscience.

Saṃsāra 輪轉 : circuit de la vie et de la mort s'enchaînant sans fin l'une à l'autre par le jeu des renaissances successives (cf. *karma*). Egalement monde phénoménal, et donc illusoire, par opp. au *nirvāṇa*, monde réel.

Saṃskāra (p. *saṅkhāra*) (dérivé du verbe qui signifie « préparer », « former ») 商羯羅 : les « formations », « dispositions » ou « tendances » du mécanisme psychique, qui déterminent la future existence de l'être. Les *saṃskāra*, en perpétuel devenir, sont *impermanents* comme les sensations.

Saṃskāraskandha (p. *saṅkhārakkhandha*) 商羯羅蘊度 : les activités mentales volontaires en tant que formant le 4e agrégat (cf. *pañcaskandha*).

Samudaya 苦 : 2e Noble Vérité sur l'origine de la Douleur. (cf. *catvāriāriya-satyāni*). Elle prend sa source dans toutes les formes de désir : de la sensualité (*kāmataṇhā*), d'existence (*bhavataṇhā*), d'annihilation (*vibhavataṇhā*).

Saṃvaraśīla 律儀戒 : les règles de la discipline.

Samvṛti 三佛栗底 : le conventionnel, ou monde des apparences.

Samyaksambuddha (p. *Sammāsambuddha*) 陀 : les « parfaitement et complètement Eveillés ».

Saṅgha ou *saṃghā* 僧寶 : la « Communauté ». Avec le Buddha et le *Dharma*, le *Saṅgha* complète les « Trois Joyaux » du Bouddhisme, dont il est le troisième terme (cf. *triratna*).

Saṅghārāma 藍宇 : ensemble des bâtiments qui constituent un monastère.

Śāntideva 佛教詩人 : célèbre auteur du *Bodhicaryāvatāra*, poème bouddhique chantant le renoncement et la charité (VIIe s. A.D.).

Śaraṇagamana 三歸 : la prise du Triple Refuge (cf. *triratna*).

Śāriputra (p. *Sāriputta*) 攝里窩卑 : un des plus importants disciples du Buddha, qui devint le Chef du premier Saṅgha (cf. *saṅgha*).

Sarva-jñatā 佛智 : la Toute-Connaissance, l'Omniscience.

Sarvārthasiddha 薩婆悉達多 : « Accompli en tout point », l'une des nombreuses épithètes du Buddha.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Satori (jap.) 佛心, 佛聖 : compréhension profonde conduisant à l'état-de-buddha ou bouddhéité.

Sattva (p. *satta*) 喜 : l'être vivant.

Satya 薩哆也 : la Vérité.

Siddhārtha (p. *Siddhattha*) 悉哆頞夏他 : « But atteint », nom donné au Buddha historique après sa naissance.

Śīla (p. *sīla*) 戒 : la conduite, la moralité, les préceptes. Le 1er principe qui régit la discipline bouddhique (cf. *triśikṣā*). Egalement une des 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha (cf. *pāramitā*).

Skandha (p. *khandha*) 荼 : les agrégats ou groupes d'éléments, constamment dynamiques, qui composent l'être physique et moral formé du corps, des sensations, des perceptions, des formations et de la connaissance.

Śloka 寶路迦 : stance sanskrite, composée de deux vers divisés en quatre hémistiches, dont la prosodie est basée sur la longueur des syllabes.

Smṛti (p. *sati*) 念 : l'attention, la présence des représentations à l'esprit.

Śrota (p. *sota*) 須陀, 流 : le Courant (qui mène au Nirvāna, dans *śrotāpanna*).

Śrotāpanna (p. *sotāpanna*) 須陀洹, 須陀般那, 入流 : d'après la tradition theravādin, « Celui qui est entré dans le Courant », c'est-à-dire le Sage qui a compris le But final et est entré dans la bonne voie (得道者).

Śramaṇa (p. *samaṇa*) 舍囉摩拏, 沙門, 桑門 : moine bouddhique.

Śramaṇera (p. *sāmaṇera*) 沙彌 : le novice, candidat à la Communauté religieuse (*Saṅgha*).

Sthavira 惹他薛羅 : les partisans de la tradition bouddhique primitive ; aussi *Thera*, « Anciens » (cf. ce mot).

Stūpa (p. *thūpa*) 塔 : monument funéraire sacré, contenant des cendres ou des reliques, ou monument commémoratif (cf. *caitya*).

Śuddhodana 淨飯王 : père du Buddha. Issu de la lignée considérée comme brahmanique des Gautama, il était chef du clan kṣatriya, les Śākya, qui se trouvaient à la tête d'une petite confédération de l'Uttarakosala ayant pour capitale Kapilavastu.

Sujātā 彌迦 : pieuse femme qui, dans un bol d'or, fit la première offrande au Bodhisattva lorsque celui-ci eût compris, après six années d'austérités, l'inanité de l'ascèse.

Sukha 囉闍 : le bonheur, l'aise (福).

Sukhāvatī 極樂 : élément du monde ou Ciel, situé dans l'Ouest, où règne Amitābha — ou Amitāyus (de *amita* : « infini », et *āyus* : « durée de la vie »).

Śūnya, *śūnyam* (p. *suñña*) 順牙 : le Vide, le sans-substantialité.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Śūnyamūrti : la manifestation du Vide.

Śūnyatā (p. *suññatā*) 舜若多 : l'état de vide, la vacuité.

Sūtra (p. *sutta*) 蘇怛羅 : lit « fil ». Petits ouvrages ou textes autonomes comportant des discours du Buddha ou de ses disciples immédiats, encadrés dans les épisodes qui les ont suscités. Un des trois Livres qui constituent le canon bouddhique (cf. *Tripiṭaka*).

T

Taṇhā 愛 : le désir égoïste. Celui-ci, d'après le Theravāda, est causé par les trois impuretés (*kleśa*) : l'attachement (*rāga*), la haine (*dveṣa*) et la sottise (*moha*).

Tapas : les austérités (節制).

Tathāgata 如來 : « Celui-qui-est-arrivé-à-cela, qui a réalisé la nature des choses *telles qu'elles sont* ». L'une des nombreuses épithètes du Buddha.

Tathatā ou samatā 眞如 : l'identification à la Réalité des Choses, ainsité.

Thera 長老 : « Ancien » ou « Aîné ». Lors du premier schisme qui divisa les bouddhistes, ce mot désigna les partisans de la tradition primitive, par opposition aux *Mahāsāṅghika,* ou partisans de la « Grande Assemblée ». D'où *Theravāda,* « opinion des Anciens ou des Aînés », doctrine des Ecritures en pāli (Ceylan, Birmanie, Thaïland, Cambodge, Laos).

Trikāya 法報化三身 : les trois Corps du buddha : le Corps créé (*nirmāṇakāya*), le Corps de Joie (*sambhogakāya*), le Corps de Vérité (*dharmakāya*).

Tripiṭaka (p. *tipiṭaka*) 密教三藏 : l'ensemble des « Trois Corbeilles » qui forment le Canon pāli : les *Sūtra,* le *Vinaya* et l'*Abhidharma* (cf. p. 573).

Triratna 三寶 : le « Triple Joyau ou Refuge », comportant : *a*) le *Buddha ; b*) le *Dharma ; c*) le *Saṅgha.*

Triśikṣā (p. *tisikkhā*) 三學 : les trois principes qui régissent la discipline bouddhique : 1°) la conduite (*śīla*) 戒 ; 2°) la mise de l'être psychique en bonne position (*samādhi*) 定 ; 3°) la sagesse (*prajñā*) 慧.

U

Upalabdhi (p. *upaladdhi*) 得, 了 : l'appréhension (philos).

Upalambha : le fait d'atteindre, d'éprouver.

Upaniṣad 優婆尼沙陀 : textes brahmaniques en sanskrit, annexes des *Brāhmaṇa,* comportant la doctrine confidentielle enseignée de maître à disciple.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Upāsaka 優婆塞 : le zélateur bouddhique laïc (fém. *upāsikā*).
Upāya (p. *upekhā*) 偃和 : le moyen, le procédé.
Upekṣā (p. *upekhā*) 優畢捨 : l'équanimité.
Uposadha (p. *uposatha*) 烏塘沙他 : cérémonie tenant le plus de place dans la vie des *Saṅgha*, consistant en la célébration deux fois par quinzaine d'un jour de jeûne et de respect spécialement rigoureux des observances. Une fois sur deux, l'*uposadha* s'accompagne de la récitation du *Prātimokṣa* avec confession des péchés.
Uruvilvā (p. *Uruvelā*) 優樓頻螺, 木瓜林, 苦行林, 鬱鞞羅 : ville près de laquelle le Buddha prononça le « Sermon du Feu », proclamant la vanité des choses terrestres.

V

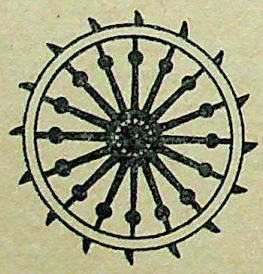
Vaiśākha (p. *Vesākh*) 鼻奢佉 : période correspondant, dans le calendrier lunaire, à une partie d'avril et une de mai ; d'où fête commémorant, à la pleine lune de cette époque, la Naissance, l'Eveil et l'Extinction du Buddha.
Vaiśālī (p. *Vesāli*) 毘舍利 : ville où se tint le second Grand Concile.
Vajra (tib. *rdo-rje*) 金剛 : foudre ou diamant, substance infrangible.
Vasubandhu 世親 : frère d'Asaṅga, docteur māhāyāniste, auteur d'ouvrages de métaphysique et de commentaires sur les *sūtra*.
Veda 韋陀 : ensemble des Livres sacrés du Védisme, antérieurs au Brahmanisme, dont le Buddha ne reconnut pas l'autorité. Avec les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad*, ils contiennent la pensée religieuse de l'Inde ancienne.
Vedanā 受 : les sensations.
Vedanāskandha (p. *vedanākkhandha*) : les sensations en tant que formant le 2e agrégat (cf. *pañcaskandha*).
Vibhavataṇhā 三年提耶, 集苦 : le désir d'annihilation. (3e cause de la Douleur (cf. *samudaya*).
Vihāra 毘訶羅 : monastère, séjour des moines.
Vijñāna (p. viññāna) 識 : la conscience.
Vijñānaskandha (p. *viññānakkhandha*) 識蘊 : la conscience ou connaissance en tant que formant le 5e agrégat (cf. *pañcaskandha*).
Vijñānavādin 唯識宗 : secte mahāyāniste fondée par Asaṅga (Ve s. A.D.), basée sur la doctrine dite « de la Connaissance », enseignant que le monde extérieur n'est rien que connaissance, représentations comme dans le rêve.
Vinaya 毘那耶 : la « Discipline ». Le *Vinaya-piṭaka* est l'un des trois Livres qui constituent le canon bouddhique (cf. *Tripiṭaka*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Virāga 無慾: l'absence de passion.
Vīrya 精進毘梨耶 : l'énergie. Une des 6 Vertus sans lesquelles, dans le Mahāyāna, un bodhisattva ne peut devenir buddha (cf. *pāramitā*).
Vitarka (p. *vitakka*) 毘怛迦; 尋 : la pensée-concept, le raisonnement.
Vivikta 孤獨 : seul, isolé, en marge.

Y

Yakṣa (p. *yakkha*) 夜叉 : génies protecteurs ou dangereux, souvent cannibales, hantant fréquemment les arbres.
Yāna 乘, 耶那 : lit. « moyen de transport ».
Yidam : dieu tibétain qui correspond à peu près à l'*iṣṭā devatā* des Hindous, avec lequel le fidèle entretient des rapports particuliers d'amour et d'adoration, avec cette différence que le premier n'est pas objet d'adoration mais de méditation.



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

F — BIBLIOGRAPHIE

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bibliographie

I. — LE BOUDDHA ET LE BOUDDHISME

BACOT (J.). — *Le Bouddha.* Paris, P.U.F., 1947.

BAGCHI (P.C.). — *On the Original Buddhism, its Canon and Language.* (Sino-Indian Studies, Santiniketan, vol. II, pts. 3 & 4).

BAPAT (Prof. P.V.). — 2.500 *Years of Buddhism.* New Delhi, Ministry of Information. Government of India, 1956.

BAREAU (A.). — *Les premiers Conciles bouddhiques.* (A.M.G., Paris, Bibliothèque d'Etudes, t. X, 1955).

BEAL (S.). — *The Romantic History of Buddha.* London, Trübner & Co., 1875.

BIGANDET (P.A.). — *The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese. With Annotations. The Ways to Neibban, and Notice on the Phongyies or Burmese Monks.* Rangoon. T.S. Ranney, 1858, 1866 ; London, Kegan Paul & Co., 1911, 1912.

BREWSTER (E.H.). — *Gotama, le Bouddha.* Paris, Payot, 1929.

ABRÉVIATIONS

A.A. *Arts Asiatiques,* Paris.

A.B.O.R.I. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute,* Poona.

A.M.G. *Annales du Musée Guimet,* Paris.

Art. A. *Artibus Asiae,* Ascona.

A.S. *Asiatic Society.*

B.A.L. *Bulletin des Amis du Laos,* Hanoï.

B.A.V.H. *Bulletin des Amis du Vieux Huê.* Huê.

B.B. *Bibliotheca Buddhica,* Pétrograd.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

BURNOUF (E.). — *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien.* 2 vols., t. I, Paris, Imprimerie Royale, 1844 ; éd. rev., 1876. Le t. II n'a jamais été publié, mais *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, 1852, constitue en partie la suite du t. I.

CARUS (P.). — *L'Evangile du Bouddha raconté d'après les Documents anciens.* (A.M.G., Paris, 1902).

CONZE (E.). — *Bouddhism, Its Essence and Development.* Oxford, Cassirer, 1951, 1953.

COOMARASWAMY (A.K.). — *Buddha and the Gospel of Buddhism.* London, George C. Harrap & Co., Ltd., 1916.

DAVID-NEEL (A.). — *Le Bouddhisme.* Paris, Chamuel, 1895 ; Plon, 1936, 1959.

DEMIÉVILLE (P.). — *L'Origine des Sectes bouddhiques d'après Paramartha.* (M.C.B., Louvain, vol. I, 1931-1932).

— id —. *Le Concile de Lhasa.* Paris, P.U.F., 1952.

DUTT (N.). — *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools.* London, Luzac & Co., 1925.

FINOT (L.). — *Le Bouddhisme ; son origine, son évolution.* Phnom-Penh, Institut Bouddhique, 1928, 1957.

FRANKE (R.O.). — *The Buddhist Councils at Rajagaha and Vesali.* (J.P.T.S., London, 1908, pp. 1-80).

GALLAND (M.). — *La vie du Bouddha et les Doctrines bouddhiques.* Paris, A. Maisonneuve, 1931.

GLASENAPP (H. von). — *Brahma et Bouddha. Les religions de l'Inde dans leur évolution historique.* Paris, Payot, 1937.

HEROLD (F.). — *La vie du Bouddha d'après les textes de l'Inde ancienne.* Paris, H. Piazza, 1923.

HOFINGER (M.). — *Etude sur le Concile de Vaisali.* Louvain, Bibliothèque du Muséon, vol. 20, 1946.

KATO (S.). — *Mahâyâna Buddhism, Its Origin and Development.* (Daijô-Bukkyô no kigen to sono Hattatsu). Tôkyô, Taisho University, n.p. (*en jap.*).

KERN (H.). — *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde.* Trad. du néerlandais par Gédéon Huet. (A.M.G., Paris, Bibliothèque d'Etudes, t. I, 1901, t. II, 1903).

KIMURA (R.). — *A Historical Study of the Terms Hinayana and Mahayana and the Origin of Mahayana Buddhism.* Calcutta, Calcutta University, 1927.

KOEPPEN (C.F.). — *Die Religion des Buddha und ihre Enstehung.* 2 vols. Berlin, 1857.

LAMOTTE (E.). — *Histoire du Bouddhisme indien.* Louvain, Bibliothèque du Muséon, vol. 43, 1958.

LA VALLÉE POUSSIN (L. de). — *Bouddhisme, Etudes et Matériaux.* London, 1898.

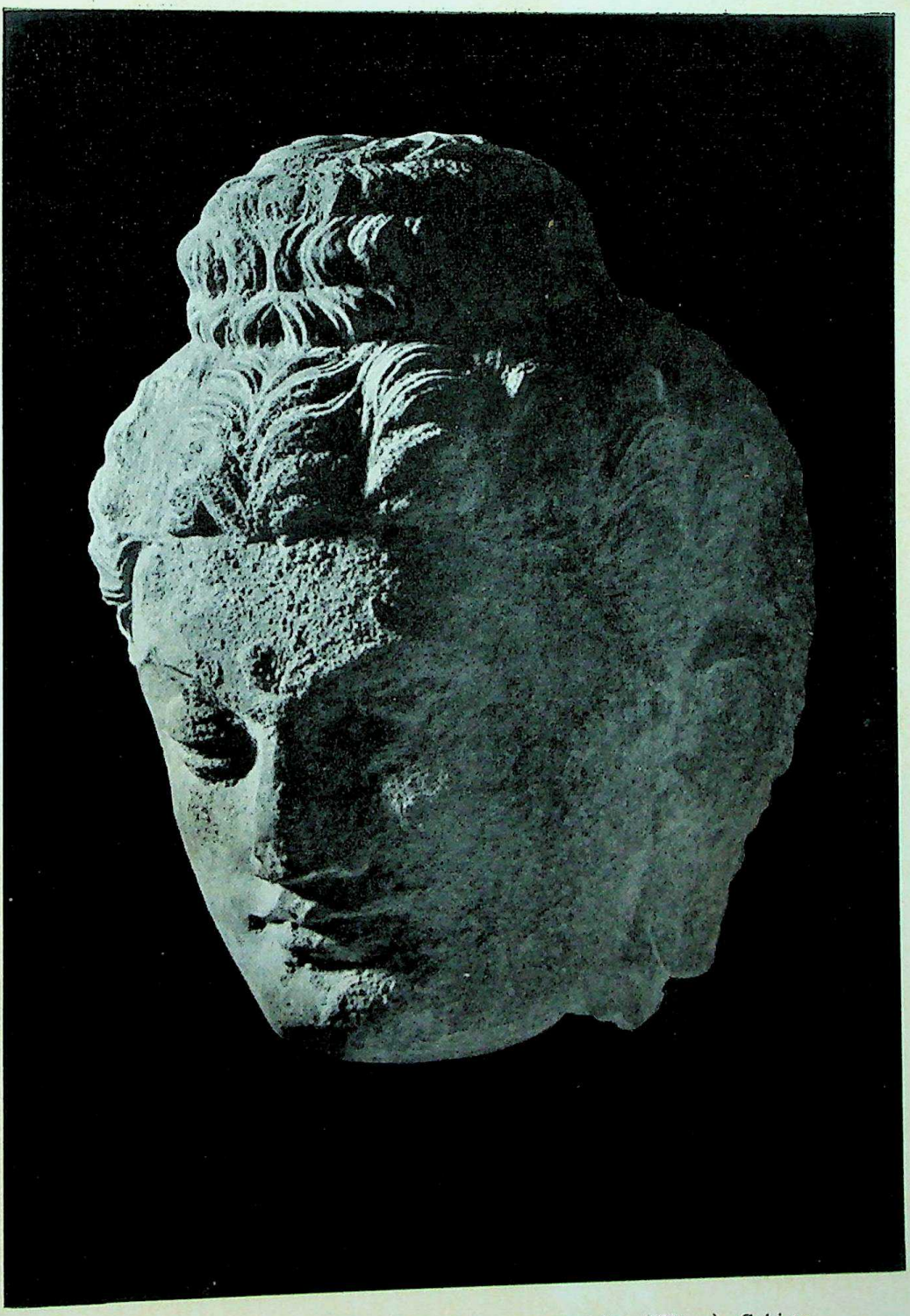
— id —. *Les deux premiers Conciles.* (Le Muséon, Louvain, 1905, pp. 213-323).

— id —. *Bouddhisme.* (Etudes sur l'histoire des Religions). Paris, Beauchesne, 1928.

ABRÉVIATIONS (suite)

B.E.F.E.O. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Hanoï.
B.I. *Bibliotheca Indica*, Calcutta.
B.S.E.I. *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, Saïgon.
B.S.O.S. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London.
E.A. *Extrême-Asie*, Saïgon.
Et. A. *Etudes Asiatiques*, Zurich.
E.F.E.O. *Ecole Française d'Extrême-Orient*, Hanoï.
F.-A. *France-Asie*, Saïgon.
G.O.S. *Geakwad Oriental Series*, Baroda.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. C. — BEGRĀM (Gandhāra). Tête de Buddha (IIIe s.). Schiste.
Musée Guimet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

LEPAGE (G.). — *Gotama, le Bouddha. Sa vie d'après les Ecritures pâlies.* Paris, Payot, 1929.

MIGOT (Dr. A.). — *Le Bouddhisme en général. Son origine, ses dogmes, sa philosophie, son évolution.* (B.S.E.I., Saïgon, 1946, 1er-2e trim., pp. 41-56).

— id —. *Le Bouddha.* Paris, Club Français du Livre, 1957.

MINAYEFF (L.P.). — *Rercherches sur le Bouddhisme.* Trad. du russe par R.H. Assier de Pompignan. (A.M.G., Paris, Bibliothèque d'Etudes, t. IV, 1894).

MITRA (R.C.). — *The Decline of Buddhism in India.* Santiniketan, Visva-Bharati, 1954.

MIYAMOTO (S.). — *A Study of the Formative History of Mahâyâna Buddhism.* (Daijô-Bukkyô no Seiritsushiteki Kenkyû). Tôkyô, Sanseidô, 1954. (*en jap.*).

MIZUNO (K.). — *Early Buddhism.* (Genshi-Bukkyô). Kyôto, Heirakuji, 1956. (*en jap.*).

MUS (P.). — *Bârâbudur. Les origines du stûpa et la transmigration. Essai d'archéologie religieuse comparée.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1932, t. XXXII, pp. 269-439 ; 1933, t. XXXIII, pp. 577-980 ; 1934, t. XXXIV, pp. 175-400).

OBERMILLER (E.). — *History of Buddhism by Bu-Ston.* 2 vols. Heidelberg, 1931-1932.

OLDENBERG (H.). — *Buddha : sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.* Berlin, 1897. Trad. de l'allemand par A. Foucher : *Bouddha : sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté.* Paris, Alcan, 1903 ; 4e éd., 1934.

PERI (M.). — *Les Femmes de Çakya-Mouni.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1918, t. XVIII, N° 2, pp. 1-35).

PRZYLUSKI (J.). — *Le Concile de Râjagrha. Introduction à l'histoire des canons et sectes bouddhiques.* Paris, Paul Geuthner, 1926, 1928.

— id —. *Le Bouddhisme.* Paris, Rieder, 1932.

RENOU (L.). & FILLIOZAT (J.). — *L'Inde classique. Manuel des études indiennes.* T. I avec la collaboration de P. Meile, A.M. Esnoul, L. Silburn. Paris, Payot, 1947 ; t. II avec la collaboration de P. Demiéville, O. Lacombe et P. Meile (*Le Bouddhisme* par P. Demiéville et J. Filliozat). Hanoï, E.F.E.O., 1953.

REYNAUD (V.). — *La Réforme Hindoue. Essai sur le Bouddhisme.* Paris, Adyar, 1929.

RHYS-DAVIDS (T.W.). — *Buddhism : its History and Literature.* New York, Putnam, 1896.

— id —. *Lectures on the Origin and Growth of Religion, As Illustrated by Some Points in the History of Indian Buddhism.* (Hilbert Lectures). London, 1897.

— id —. *Gotama, the Man.* London, Luzac & Co., 1928.

— id —. *Sakya or Buddhist Origins.* London, Kegan Paul, 1931.

— id —. *Buddhism. Its Birth and Dispersal.* London, Thorton Butterworth Ltd., 1935.

— id —. *Outlines of Buddhism.* London, Methuen, 1944.

SANGHARAKSHITA (Bhikshu). — *A Survey of Buddhism.* Bangalore, The Indian Institute of World Culture, 1958.

SAUNDERS (K.J.). — *Epochs in Buddhist History.* Chicago, 1924.

ABRÉVIATIONS (suite)

H.J.A.S. *Harvard Journal of Asiatic Studies,* Cambridge (Mass.).
H.O.S. *Harvard Oriental Series,* Cambridge (Mass.).
Is.M.E.O. *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente,* Roma.
J.A. *Journal Asiatique,* Paris.
J.B.R.S. *Journal of the Burma Research Society,* Rangoon.
J.P.T.S. *Journal of the Pali Text Society,* London.
J.R.A.S. *Journal of the Royal Asiatic Society,* London.
J.S.S. *Journal of the Siam Society,* Bangkok.
M.C.B. *Mélanges Chinois et Bouddhiques,* Louvain.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

SCHAYER (St.). — *Precanonical Buddhism.* (Archiv Orientalni, Ceskoslovenska Akademie Ved, Orientalni Ustav, Praha, 1935, vol. VII, 1-2).

SÉNART (E.). — *Essai sur la légende du Buddha : son caractère et ses origines.* Paris, Leroux, 1882.

THOMAS (E.J.). — *The Life of Buddha as Legend and History.* (The History of Civilization). London, Routlege & Kegan Paul Ltd., 1927, 1931, 1949 ; réimp. 1952.

TOMOMATSU (E.). — *Le Bouddhisme.* Paris, Félix Alcan, 1935.

II. — TEXTES (1)

A. — TEXTES CANONIQUES PĀLIS

Vinaya-piṭaka :

Vinaya-piṭakaṃ, pub. par H. Oldenberg. 5 vols. London, 1879-1883.

Sutta-piṭaka :

Aṅguttara-nikāya, pub. par R. Morris et E. Hardy. 5 vols. London, P.T.S., 1885-1900.

Culla-niddesa, pub. par W. Stede. London, P.T.S., 1918.

Dhammapada, pub. par Suriyagoda Sumangala Thera. London, P.T.S., 1914.

Dīgha-nikāya, pub. par T. W. Rhys Davids et J. Estlin Carpenter. 3 vols. London, P.T.S., 1908-1911.

Itivuttaka, pub. par E. Windisch. London, P.T.S., 1889.

Jātaka (avec Commentaires), pub. par V. Fausboll. 6 vols. London, 1877-1896.

Khuddaka-pāṭha (avec Commentaire), pub. par Helmer Smith. London, P.T.S., 1915.

ABRÉVIATIONS (fin).

P.T.S. *Pali Text Society,* London.
P.U.F. *Presses Universitaires de France,* Paris.
R.A.S. *Royal Asiatic Society,* London.
R.I. *Revue Indochinoise,* Hanoï.
S.A. *Société Asiatique,* Paris.
S.B.B. *Sacred Books of the Buddhists,* London.
S.B.E. *Sacred Books of the East,* Oxford.
S.E.I. *Société des Etudes Indochinoises,* Saïgon.
S.O.R. *Serie Orientale Roma,* Roma.

---

(1) Pour la division des Textes, nous nous sommes basé sur celle donnée par M. Jean Filliozat, in *L'Inde classique. Manuel des études indiennes,* t. II, Hanoï. E.F.E.O., 1953.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mahā-niddesa, pub. par L. de La Vallée Poussin et E.J. Thomas. London, P.T.S., 1916.

Majjhima-nikāya, pub. par V. Trenckner et Lord Chalmers. 3 vols. London, P.T.S., 1888-1899.

Saṃyutta-nikāya, pub. par R.L. Feer. 5 vols. London, P.T.S., 1884-1898.

Suttanipāta, pub. par Dines Andersen et Helmer Smith. London, P.T.S., 1913.

Theragāthā, pub. par H. Oldenberg et R. Pischel. London, P.T.S., 1883.

Therīgāthā, pub. par R. Pischel. London, P.T.S., 1883.

Udāna, pub. par P. Steinthal. London, P.T.S., 1885.

Abhidhamma-piṭaka :

Dhammasaṅgaṇi, pub. par E. Müller. London, P.T.S., 1885.

Tipiṭaka, éd. en caractères latins. London, P.T.S.,

Vibhaṅga, pub. par Mrs. Rhys Davids. London, P.T.S., 1904.

Traductions :

Canon pāli traduit en anglais. London, P.T.S. (Translations series).

Le Dhammapada, trad. frse de P. et M. Maratray. Paris, Geuthner, 1931.

Dhammasaṅgaṇi, trad. frse de A. Bareau. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951.

Dīghanikāya, trad. in *Canon bouddhique pāli* de J. Bloch, J. Filliozat, L. Renou. T. I, fasc. I. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949.

Kathavatthu (*Points of Controversy*), trad. ang. de S.Z. Aung. London, 1915.

Majjhima-nikāya, trad. frse de J. Bertrand-Bocandé. Paris, Véga, 1953.

Suttavibhaṅga (*The Book of the Discipline*), trad. ang. de I.B. Horner. London, S.B.B., 1938.

B. — Autres textes pālis

Anāgatavaṃsa, pub. par J. Minayeff. (J.P.T.S., London, 1886).

Aṭṭhasālinī, pub. par E. Müller. London, P.T.S., 1897.

Dhammapada (Commentaires), pub. par H.C. Norman. 4 vols. London, P.T.S., 1906-1914.

Itivuttaka (Commentaries), pub. par M.M. Bose. 2 vols. London, P.T.S., 1934, 1936.

Manorathapūraṇī, pub. par M. Walleser et H. Kopp. 4 vols. (vol V en préparation). London, P.T.S., 1924-1940.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Milindapañha, pub. par V. Trenckner. London, R.A.S., 1928.
Papañcasudani, pub. par J.H. Woods, D. Kosambi et I.B. Horner. 5 vols. London, P.T.S., 1922-1938.
Paṭisambhidāmagga (Commentaries), pub. par C.V. Joshi. 3 vols. London, P.T.S., 1933-1947.
Puggalapaññatti (Commentaries), pub. par G. Lansberg et Mrs. Rhys Davids. (J.P.T.S., London, 1914).
Samantapāsādikā, pub. par J. Takakusu et M. Nagai. 7 vols. London, P.T.S., 1924-1947.
Sāratthappakāsinī, pub. par F.L. Woodward. 3 vols. London, P.T.S., 1929-1937.
Sumaṅgalavilāsinī, pub. par T.W. Rhys Davids, J. Estlin Carpenter et W. Stede. 3 vols. London, P.T.S., 1886-1932.
Suttanipāta (Commentaries), pub. par Helmer Smith. 2 vols. London, P.T.S., 1916-1917.
Therīgāthā (Commentaries), pub. par E. Müller. London, P.T.S., 1893.
Therīgāthā (Commentaries), pub. par F.L. Woodward. 2 vols. (vol. 3 en préparation). London, P.T.S., 1940-1952.
Udāna (Commentaries), pub. par F.L. Woodward. London, P.T.S., 1926.
Vibhaṅga (Commentaries), pub. par A.P. Buddhadatta Thera. London, P.T.S., 1923.
Visuddhimagga de Buddhaghosa, pub. par Mrs. Rhys Davids. 2 vols. London, P.T.S., 1920-1921.

Traductions :

Dialogues of the Buddha, trad. du pāli par T.W. Rhys Davids. (S.B.B.). 3 vols. London. Frowde, 1899, 1921, 1923.
Pirit Nula, Recueil de 12 Sutta trad. par M. La Fuente. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1951.
Puggalapaññatti (*Designation of Human types*), trad. ang. de B.C. Law. London, 1922.

C. — Textes canoniques sanskrits

Ashṭādaśasāhasrikā, trad. originale de Hsüan-tsang. Tōkyō, Taisho Issaikyo.
Ashṭasāhasrikā prajñāpāramitā, pub. par R. Mitra. Calcutta, 1888.
Guhyasamajātantra, pub. par B. Bhattacharya. (G.O.S., N° 53). Baroda, 1931.
Lalitavistara, pub. par S. Lefmann. 2 vols. Halle, 1902-1908.
Laṅkāvatāra sūtra, pub. par B. Nanjio. Kyôto, 1923.
Mahākarmavibhaṅga (*la Grande Classification des actes*) et *Karmavibhaṅgo-*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. CI. — MATHURĀ (Inde). Buddha. Epoque Gupta (Ve s.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

padeśa (*Discussion sur le Mahākarmavibhaṅga*). Textes sanscrits rapportés du Népal, pub. et trad. avec les textes parallèles en sanscrit, en pāli, en tibétain, en chinois et en koutchéen par Sylvain Lévi. Paris, Leroux, 1932.

Le Mahāvastu, pub. par E. Sénart. 3 vols. Paris, S.A., 1872-1897.

Pañcaviṃśatisāhāsrikā prajñāpāramitā. 1° partie pub. par N. Dutt, 1934 ; pour les autres parties se reporter aux Manuscrits de Cambridge.

Saddharmapuṇḍarīkasūtraṃ, pub. par N. Dutt. (B.I., n° 276). Calcutta, A.S., 1952.

Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra, pub. par Johannes Nobel. Leipzig, 1937.

Vajracchedikā, pub. par M. Müller, 1881.

Traductions :

Le Lalita Vistara, trad. frse de E. Foucaux. (A.M.G., Paris, vols. VI et XIX, 1884, 1892).

Le Lotus de la Bonne Loi, trad. frse de E. Burnouf. Paris, 1852.

The Mahāvastu, trad. ang. de J.J. Jones. (S.B.B., vols. XVI, XVIII). London, 1949-1957.

The Saddharmapuṇḍarīka or the Lotus of the True Law, trad. ang. de H. Kern. (S.B.E., vol. XXI). London, 1909.

D. — Autres textes sankrits

Advāyavajrasaṃgraha, pub. par H. Sastri. (G.O.S., vol. 40). Baroda, 1927.

Cittaviśuddhiprakaraṇa d'Āryadeva, pub. par P. Patel. Santiniketan, Visva-Bharati, 1949.

Mahāyānasūtrālaṃkāra d'Asaṅga, trad. par Sylvain Lévi. 2 vols. Paris, Champion, 1907-1911.

Prasannapadā de Candrakīrti, pub. par L. de La Vallée Poussin. 1903-1914.

Sādhanamālā, pub. par B. Bhattacharya. (G.O.S., vols. 26, 41). Baroda, 1925, 1928.

Śatapañcaśatkastotra de Mātṛceṭa, pub. et trad. par D.R. Shackleton-Bailey. Cambridge, 1951.

Śikshāsamuccaya de Śāntideva, pub. par C. Bendall. 1897-1902.

Sukhāvatīvyūha, pub. par F.M. Müller et B. Nanjio. Oxford, 1883.

Triṃśikā-vijñāpti-kārikā de Vasubandhu, pub. par S. Lévi. Paris, 1925.

Vijñāptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine), accompagnée d'une explication en prose, et Triṃśikā (la Trentaine), avec le commentaire de Sthiramati, original sanscrit publié pour la

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

première fois d'après des manuscrits rapportés du Népal, pub. par Sylvain Lévi. Paris, Champion, 1925.

Traductions :

Abhidharmakoça de Vasubandhu, trad. du sanscrit, chinois et tibétain par L. de La Vallée Poussin. 6 vols. Paris, Geuthner, 1923-1931.

Matériaux pour l'étude du système Vijñāptimātra, traduction de la Viṃśatikā et de la Triṃśikā, par S. Lévi. Paris, Champion 1932.

E. — Textes tibétains

The Buddha's Law among the Birds, pub. par E. Conze. Oxford, Cassirer, 1955.

Fragments extraits du Kandjour, trad. du tibétain par Léon Feer. (A.M.G., Paris, t. V, 1883).

Mādhyamaka-kārikā. Ga là shjigs med (Die Tibetische Version von Nāgarjuna's Kommentar Akutobhayā zur Mādhyamaka-kārikā. Nach der Pekinger Ausgabe des Tanjur), pub. par Max Walleser. (Materialien zu Kunde des Buddhismus 2). Heidelberg, 1923.

Mādhyamika-śāstra (Die mittlere Lehre des Nāgārjuna. (Nach der Tibetischen Version übertragen), pub. par Max Walleser. Heidelberg, 1911.

mGur-ḥBum par Milarepa (The Book of One Hundred Thousand songs). India Office Library, London.

Nyāyabindu (Tibetskii perevod izdal s vvedeniem i pripicchaniyami), pub. par F.I. Stcherbatski. (B.B., n° 8). Pétrograd, 1904.

Prajñopāyaviniścayasiddhi d'Anaṅgavajra. Texte tib. du *Narthang Tanjur*, rGyud 46, fol. 31a *sq.*

Rgya-tcher-rol-pa, ou développement des jeux (Lalita Vistara), trad. et pub. par E. Foucaux. 2 vols. Paris, Imprimerie Nationale, 1847.

Saṃdhinirmocanasūtra. L'explication des Mystères, trad. par E. Lamotte. (Recueil des Travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie. Louvain, 1929, 278 pp.). Paris, A. Maisonneuve, 1935 ; Louvain, Université, 1935.

Udānavarga : A Collection of Verses from the Buddhist Canon, Compiled by Dharmatrāta being the northern version of Dhammapada, translated from the Tibetan of the Bkah-ḥgyur with notes and extracts from the commentary of Pradjnavarman, par Woodville Rockhill. (Trübner's Oriental Series). London, 1883, 1892.

Vimuktimārga Dhutanganirdeśa, trad. par Genjun H. Sasaki, avec notes. Kyōto, Hōzōkan, 1958.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

F. — Textes chinois

Le canon bouddhique en Chine, pub. par P.C. Bagchi. 2 vols. Paris, Geuthner, 1927-1938.

Chinese Buddhist Texts from Tunhuang (Seiiki Bunka Kenkyû Dai ichi, Tonkô Bukkyô Shiryô). [Monumenta Serindica, vol. I. Seiiki-Bunka-Kenkyukai (The Research Society of Central Asian Culture)]. Kyôto, Hôzôkan.

Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois, pub. par E. Chavannes et P. Demiéville. 4 vols. Paris, S.A. et Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1910-1934.

Contes et apologues indiens, pub. par S. Julien. 2 vols. Paris, Hachette, 1860.

Pre-Dinnâga Buddhist Texts on Logic, from Chinese Sources, pub. par G. Tucci. (G.O.S., vol. XLIX). Baroda, 1929.

La Siddhi de Hiuan-tsang, trad. du chinois et pub. par L. de La Vallée Poussin. 2 vols. et index. Paris, Geuthner, 1928-1929.

La somme du Grand Véhicule d'Asanga, pub. par E. Lamotte. 4 fasc. Louvain, Bibliothèque du Muséon, 1938-1939.

Taisho Issaikyo (Recueil des textes). 55 vols. Tôkyô, 1924-1929.

Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna, pub. par E. Lamotte. 2 vols. Louvain, Bibliothèque du Muséon, vol. XVII, 1944, 1949.

G. — Textes découverts en Asie Centrale

Ashtâdasasâhasrikâ Prajnâpâramitâ. Central Asian Fragments of the Astâdasasâhasrikâ Prajnâpâramitâ and of an Unidentified Text, pub. par Sten Konow. (Memoirs of the Archaeological Survey of India, Nr. 69). Calcutta, 1942.

Saddharma-pundarîka. Buddhist Miscellanea, Central Asian Recensions of the Saddharmapundarîka, pub. par N.D. Mironov. (J.R.A.S., London, 1927, pp. 252-279).

Saddharma-pundarîka. Sanskrit Manuscript of Saddharma-pundarîka. Excavated by Sir Aurel Stein and the Citroën Central Asiatic Expedition of France. (Seiiki-shutsudo Bonpon Hokekyô). Kyôto Indology Seminary, Kyôto University, 1949. (*en jap.*).

Saddharmapundarîkasûtram, with N.D. Mironov's Readings from Central Asian MSS, rev. par le Dr. Nalinaksha Dutt. (B.I., Nr. 276). Calcutta, 1952-1953.

Khotan :

Khotanese Texts, pub. par Sten Konow. (J.R.A.S., London, 1914, pp. 339-354).

Khotanese Texts, pub. par H. W. Bailey. 2 vols. Cambridge, 1945-1946.

Khotanese Buddhist Texts, pub. par H. W. Bailey. Cambridge, 1951.

Un fragment du Suvarnaprabhâsasûtra en Iranien Oriental. (Etudes linguistiques sur les documents de la Mission Pelliot, fasc. 4, Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, t. XVIII, 1913).

Zwölf Blätter einer Handschrift des Suvarnabhâsa-sûtra in Khotan-Sakish, pub. par Sten Konow. Berlin, 1935.

Karoṣṭhi :

Bemerkungen zu dem Kharosthi Manuskript des Dhammapada, Ms. Dutreuil de Rhins, pub. par H. Lüders. (Nachrichten von der Kônigl. Geselles. des Wissens. zu Gôttigen, 1899).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

The Gosinga Kharosthi Ms., publ. par Rhys Davids. (J.R.A.S., London, 1899, pp. 425-428).

Le Manuscrit Kharosthi du Dhammapada. Les Fragments Dutreuil de Rhins, pub. par Emile Sénart. (J.A., Paris, 1898, fasc. 2, pp. 193-308).

Some notes on Central-Asian Kharosthi Documents, pub. par F.W. Thomas. (B.S.O.S., London, 1943-1946, vol. XI).

Koutcha :

Documents sanscrits de la seconde Collection M. A. Stein, pub. par Louis de La Vallée Poussin. (J.R.A.S., London, 1911, pp. 762-1064).

Fragments de textes koutchéens. Udânavarga, Udânastotra. Udânâlamkâra et Karmavibhanga, pub. par S. Lévi. Paris, 1933.

Fragments tokhariens du Vinaya des Sarvâstivâdins, pub. par S. Lévi (Extrait du J.A.). Paris. Imprimerie Nationale, 1912.

Zentralasiatische Sanskrittexte in Brahmischrift aus Idikutsari, Chinesisch-Turkistan, pub. par H. Stönner. 2 vols. Berlin, 1904.

Turfān :

Buddhistische Stotras aus ostturkistanischen Sanskrittexten. Sanskrittexte aus den Turfanfunden herausgegeben im Auftrage der Akademie von Ernst Waldschmidt, I, pub. par Dieter Schlingloff. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 22). Berlin, 1955.

Identifizierung einer Handschrift des Nidânasamyukta aus den Turfanfunden, pub. par R. Waldschmidt. (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 107, Heft 2, 1957).

Das Mahâparinirvânasûtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit Pâli, nebst einer Ubersetzung der Chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mûlasarvâstivâdins, auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet, pub. par Ernst Waldschmidt. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst). Teil 1 (Der Sanskrit-Text im handschriften Befund), 1950 ; Teil 2 (Textbearbeitung : Vorgang 1-32), 1951 ; Teil 3 (Textbearbeitung : Vorgang 33-51), 1951.

Die Turfan-Recensionen des Dhammapada, pub. par R. Pischel. (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), 1908.

Mongolica der Berliner Turfan-Sammlung, 1954-1955, pub. par Erich Haenisch. Sino-Mongolische Dokumente von Ende des 14 Jahrhunderts.

Die Fragmente der Jâtakamâlâ in der Turfansammlung der Berliner Akademie, pub. par Friedrich Weller. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut fur Orientforschung Veröffentlichung Nr. 24). Berlin, 1955.

Autres origines :

Sitâtapatrâ-dhâranî dans la rédaction ouigoure, en russe, par S. Malov. (Compte rendu de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. 1930, pp. 88-94).

Textes sogdiens (Mission Pelliot), trad., com., et pub. par E. Benveniste. Paris, 1946.

Zum Sogdhischen Vimalakîrtinirdesasûtra, pub. par F. Weller. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes), 1937.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PULKULSAN (Corée)

a) Stūpa élevé par Kyungduk, 35e roi de la dynastie de Silla, à l'entrée de la « Pagode aux Mille Trésors » (VIIIe s.).

b) « Pagode aux Mille Trésors ». Le Buddha (et ses disciples ?). Fresque (VIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

III. — LITTERATURE

pāli

COWELL (E.B.). — *The Jâtaka, or Stories of the Buddha's Former Births.* 3 vols. London, Luzac, 1957.

FOUCHER (A.). — *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde.* Paris, Payot, 1949.

— id —. avec la collaboration de AUBOYER (J.). — *Les Vies antérieures du Bouddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde.* Choix de contes. (Publications du Musée Guimet, Bibliothèque de Diffusion). Paris, P.U.F., 1955.

GEIGER (W.) (trad.). — *The Mahâvamsa, or the Great Chronicle of Ceylon.* (P.T.S., Transl. Ser., Nr. 3). London, 1912.

— id —. *Cûlavamsa, Being the More Recent Part of the Mahâvamsa.* 2 vols. Trad. allemande par Wilhelm Geiger et retrad. ang. par Mrs. C. Mabel Rickmers. (P.T.S., Transl. Ser., Nrs. 18, 20). London, 1929, 1930.

LAW (B.C.). — *History of Pali literature.* 2 vols. London, 1935.

— id —. (trad.). — *The History of the Buddha's Religion* (Sâsanavamsa). (S.B.B., vol. XVII). London, Luzac & Co., Ltd., 1952.

— id —. *Non Canonical Pali literature.* (A.B.O.R.I., Poona, vol. XIII, Nr. 2, pp. 97-143).

— id —. *The Pali Chronicles.* (A.B.O.R.I., Poona, vol. XIII, Nr. 3-4, pp. 250-299).

— id —. *The Dipavamsa.* (The Ceylon Historical Journal, Colombo, vol. VII, Nr. 1-4).

MUTU COOMARA SWAMY. — *Dâthâvançâ ou Histoire de la dent relique du Bouddha Gotama. Poème épique pali de Dhammakitti-Thera.* Trad. frse de L. de Milloué. (A.M.G., Paris, 1884).

NYANATILOKA MAHATHERA. — *La parole du Bouddha.* Trad. frse. de M. La Fuente. Paris, 1935.

TERRAL (G.). — *Choix de Jâtaka.* (Connaissance de l'Orient). Paris, Gallimard, 1958.

TURNOUR (G.). — *An Examination of the Pali Buddhistical Annals.* (J.R.A.S., London, 1st pt., 1837 ; 2nd pt., 1837 ; 3rd pt., 1838 ; 4th pt. ; 5th pt.).

sanskrit

AVALON (Sir J.W.A.). — *Introduction to Tantrashastra.* Madras, Ganesh & Co.

BAGCHI (P.C.). — *A note on the language of the Buddhist Dohâs.* (Calcutta Oriental Journal, Calcutta, 1934, vol. I).

— id —. *Study in the Tantras.* 1st pt. Calcutta, Calcutta University, 1939.

BANERJEE (A.C.). — *Sarvâstivâda Literature.* Calcutta, K.L. Mukhopodhyaya, 1957.

CH'EN (K.K.S.). — *A Study of the Svâgata Story in the Divyâvadâna in its Sanskrit, Pali, Tibetan and Chinese Versions.* (H.J.A.S., Cambridge (Mass.), 1947, vol. IX, Nr. 3-4, pp. 207-314).

FRAUWALLNER (E.). — *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature.* (S.O.R. VIII). Roma, Is.M.E.O., 1956.

KEITH (A.B.). — *The Sanskrit Drama in its Origin. Development, Theory and Practice.* Oxford, 1924.

— id —. *A History of Sanskrit Literature.* New York, Oxford University Press, 1928.

LIN-LI KOUANG. — *L'aide-mémoire de la vraie Loi (Saddharma-Smrtyupasthana-Sûtra). Recherches sur un Sûtra développé du Petit Véhicule.* Intr. de P. Demiéville. (A.M.G. Paris, 1949. Bibliothèque d'Etudes, t. LIV).

— id —. *Dharma-Samuccaya. Compendium de la Loi. Recueil de stances extraites*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

du Saddharma-smrty-upas-thana-sûtra par Avalokitasimha. Texte sanskrit édité avec version tibétaine et versions chinoises et trad. en français. Paris, 1946.

MITRA (R.). — *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal.* Calcutta, 1882.

NAKAMURA (H.). — *Historical Studies of the Coming into Existence of Mahâyâna Sûtras.* (Proceedings of the Okurayama Research Institute, Yokohama, 1956, vol. II, pp. 1-22).

tibétain

BACOT (J.). — *Le poète tibétain Milarepa.* Paris, Bossard, 1925.

— id —. *Trois mystères tibétains.* Paris, Bossard, 1925.

— id —. *La vie de Marpa, le « Traducteur ».* Paris, Geuthner, 1937.

— id —. *Zuginima.* Paris, S.A., 1957.

CSOMA-FEER. — *Analyse du Kandjour.* (A.M.G., Paris, 1881, t. II).

DAWA-SAMDUP (Lama Kazi). — *Milarepa on Jetsun-Kahbum, Vie de Jetsün Milarepa.* (Publication de W.Y. Evans-Wentz, trad. frse. de R. Ryser). Paris, A. Maisonneuve, 1955.

STEIN (R.A.). — *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling.* (A.M.G., Paris, 1956. Bibliothèque d'Etudes, t. LXI).

TARANATHA. — *Târânâthae de doctrine buddhicae in India propagatione narratio (contextum tibeticum).* Petropolis, A. Schiefner, 1863.

THOMAS (F.W.). — *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan.* 3 vols. (Oriental Translations Fund New Series XXXII, XXXVII, XL). London, 1935-1955.

TOUSSAINT (G. Ch.). — *Le Dict de Padma.* Paris, Institut des Hautes Etudes Indochinoises, 1953.

TUCCI (Dr. G.). — *Letteratura Tibetana* (Le civilta del l'Oriente, Roma, 1957, vol. II).

chinois

BAGCHI (P.C.). — *Buddhist Studies in Japan and the Taisho Edition of the Chinese Tripitaka.* (New Asia, 1939).

DEMIÉVILLE (P.). — *Sur l'authenticité du Ta Tch'eng K'i Sin Louen.* (Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, Tôkyô, 1929, t. II, N° 2).

— id —. *Les versions chinoises du Milindapanha.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1924, t. XXIV).

KABUTOGI (S.). — *A Study on the Recensions of the Chinese Translation of Saddharmapundarîka Sûtra.* (Hokke-han-gyô no Kenkyû). Kyôto, Heirakuji, 1954. (*en jap.*).

TSUKINOWA (K.). — *Compilation of Buddhist Sûtras at the Beginning and the End.* (Butten no Shijû). Ryukoku University, n.p. (*en jap.*).

TUCCI (Dr. G.). — *The Nyâyamukha of Dignâga, the Oldest Buddhist Text on Logic, after Chinese and Tibetan Materials.* (Materialien zur Kunde des Buddhismus 15). Heidelberg, 1930.

IV. — ANTHOLOGIES

CONZE (E.). — *Buddhist Texts through the Ages.* Oxford, Cassirer, 1954.

— id —. *Im Zeichen Buddha, Buddhistische Texte.* Hamburg, Fischer Bücherei, 1957.

GUYON (R.). — *Anthologie bouddhique.* 2 vols. Paris, Ed. Crès & Cie., 1924.

RHYS DAVIDS (C.A.E.). — *The Minor Anthologies of the Pâli Canon, Dhammapada and the Khuddakapâtha.* London, 1931.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

THOMAS (E.J.). — *Early Buddhist Scriptures*. London, Kegan Paul & Co., Ltd., 1935. Trad. frse : *Les Ecrits primitifs du Bouddhisme*. Paris, Adyar, 1949.

TUCCI (Dr. G.). — *Minor Buddhist Texts*. 2 vols. (S.O.R., vol. IX, fasc. 1 et 2). Roma, Is.M.E.O., 1956, 1958.

WARREN (H.C.). — *Buddhism in Translation*. H.O.S., III, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1896, 1915, 1922.

V. — RITES ET RITUELS

BROUGH (J.). — *Nepalese Buddhist Rituals*. (B.S.O.S., London, 1948, vol. XII, Pt. 3-4, pp. 668-676).

DAWA-SAMDUP (Lama Kazi). — *Bardo Thödol. Le Livre des Morts tibétain*, pub. par W.Y. Evans-Wentz. Trad. frse. de la M. La Fuente. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1933.

DUN (K.). — *Burmese Funeral Rites*. (*J.B.R.S.*, Rangoon, 1917, vol. VII, pp. 85-88).

FILLIOZAT (J.). — *Les usages des tablettes bouddhiques aux « Saintes Empreintes »*. (A.A., Paris, t. I, fasc. 4, 1954, 1955, pp. 309-316).

GIAP (Trân-van-). — *Un rituel bouddhique annamite*. (Conf. du 31 janvier 1944). (Cahiers E.F.E.O., Hanoï, N° 38, 1944, pp. 13-14).

LALOU (M.). — *Un traité de magie bouddhique*. (M.C.B., Louvain, vol. II, pp. 303-322).

— id —. *Rituel Bon-po des funérailles royales*. Paris, 1953.

LEFÈVRE-PONTALIS (P.). — *Recueil de talismans laotiens*. (A.M.G. Paris, 1900, vol. XXVI).

SALLET (Dr.). — *Les Moxas de l'initiation des bonzes*. (B.A.V.H., Hanoï, 1920, pp. 299-300).

SERIZIER (P.). — *Les rites Lu. La cérémonie du sacre des Tiao Fa de Sieng Kheng (Müöng Sing)*. (R.I., Hanoï, 1906, pp. 9-12).

— id —. *L'évocation des morts dans le royaume de Müöng Sing*. (R.I., Hanoï, 1906, pp. 325-328).

TAKATA (O.). — *Tôji to seikei genzu mandara no sôjô*. (Le Temple Tôji et la transmission des mandala traditionnels). (Bukkyô Geijutsu, Osaka, N° 24, pp. 3-18).

TUCCI (Dr. G.). — *Il libro tibetano dei morti*. Milano, Fratelli Bocca, 1949.

WADDELL (L.A.). — *Burmese Buddhist Rosaries*. Calcutta. (Proceed. of the R.A.S. of Bengal, 1892, pp. 189-191).

WELLS (K.E.). — *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*. Bangkok, The Bangkok Times Ltd., 1939.

YOUNG (E.). — *The Kingdom of the Yellow Robe. Being Sketches of the Domestic and Religious Rites and Ceremonies of the Siamese*. London, Archibald Constable, 1898, 1900, 1907.

VI. — EPIGRAPHIE

BARTH (A.). — *Inscription Sanscrite du Phou-Lokkon (Laos)*. (B.E.F.E.O., Hanoï, 1903, t. III, pp. 442-446).

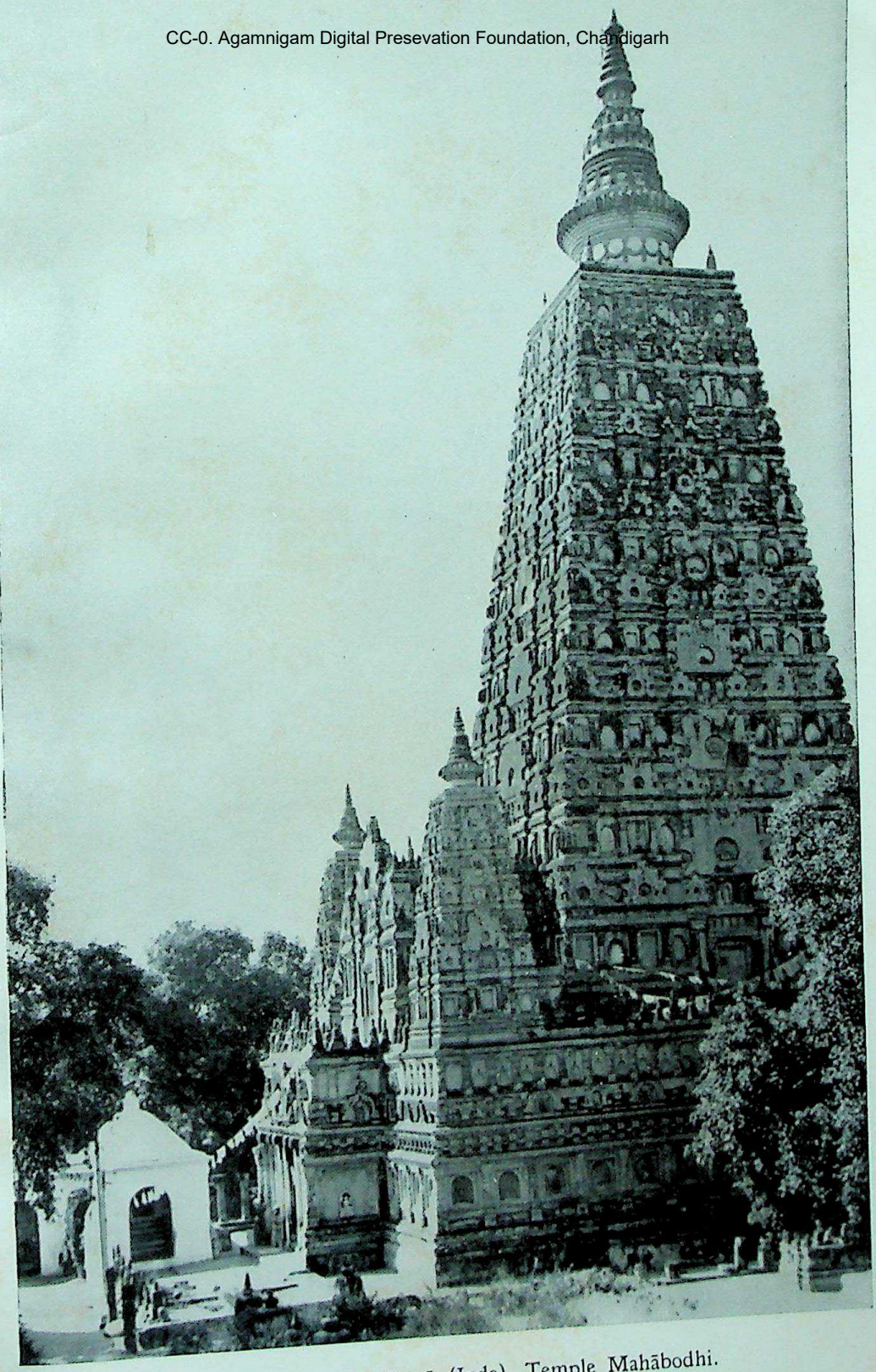
BERGAIGNE (A.H.). — *Inscriptions sanscrites de Çampa et du Cambodge*. Tiré des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXVII, 1re partie, 2e fasc., Paris, 1893.

BLOCH (J.). — *Les inscriptions d'Asoka*. Paris, Les Belles Lettres, 1950.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CŒDÈS (G.). — *La Stèle de Ta Prohm.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1906, t. VI, p. 44-85).
— id —. *Les inscriptions de Tap Pranam.* (J.A., Paris, 1908, pp. 203 *sq.*).
— id —. *Les inscriptions de Bât Cum.* (J.A., Paris, 1908, pp. 203-254).
— id —. *L'Epigraphie du Temple de Phimai.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1924, t. XXIV, pp. 345-352).
— id —. *Le Royaume de Çrivijaya.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1918, t. XVIII, fasc. 6, pp. 1-36).
— id —. *Recueil des inscriptions du Siam.* Bangkok, 1924-1929.
— id —. *La date du Bayon.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1928, t. XXVIII, pp. 89-112).
— id —. *Les inscriptions malaises de Çrivijaya.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1930, t. XXX, pp. 29-80).
— id —. *Deux inscriptions sanscrites du Fou-nan.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1931, t. XXXI, fasc. 1, pp. 1-12).
— id —. *La plus ancienne inscription en pâli du Cambodge.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1936, t. XXXVI, pp. 14-21).
— id —. *Inscriptions du Cambodge.* 6 vols. T. I et II, Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1937 et 1942 ; t. III, IV, V et VI, Paris, E. de Boccard, 1951, 1952, 1953 et 1954.
— id —. *La Stèle du Prah Khan d'Angkor.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1941, t. XLI, pp. 255-301).
— id —. *L'Epigraphie des monuments de Jayavarman VII.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1944, t. XLIV, pp. 97-119).
— id —. *Une roue de la Loi avec inscription en pâli provenant du site de P'an P'athom.* (Art. A., Ascona, 1956, vol. XIX, pp. 221 *sq.*).
DUROISELLE (C.). — *A List of Inscriptions Found in Burma. Part* 1. *The List of Inscriptions Arranged in the Order of Their Dates.* Rangoon, Government Printing & Stationery, 1921.
FINOT (L.). — *Notes d'Epigraphie. Inscription sanscrite de Say-Fong.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1903, t. III, fasc. I, pp. 18-33).
— id —. *Notes d'Epigraphie. L'inscription de Ban That.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1912, t. XII, fasc. 2, pp. 1-23).
GNOLI (R.). — *Nepalese Inscriptions in Gupta Characters.* 2 vols. Texts, 1 vol., Plates, I vol. (S.O.R. X). Roma, Is.M.E.O., 1956.
Inscriptions of Burma. Portfolio II : Down to 630 B.E. (A.D. 1268) ; Portfolio III : 630-662 B.E. (A.D. 1268-1300). (University of Rangoon : Oriental Studies Publication, Nrs. 3 & 4). London, Oxford University Press, 1939.
JOHNSTON (E.H.). — *Some Sanskrit Inscriptions of Arakan.* (B.S.O.S., London, 1943-1946, vol. XI, pp. 357-385).
Kharosthi Inscriptions. Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Part. I. — *Text of Inscriptions Discovered at the Niya Site,* 1901. Transcribed and edited by A.M. Boyer, E.J. Rapson & E. Sénart. Oxford, 1920 ; Part II. — *Text of Inscriptions Discovered at the Niya, Endere and Lou-lan Sites,* 1906-1907. Transcribed and edited by A.M. Boyer, E.J. Rapson & E. Sénart. Oxford, 1927 ; Part III. — *Text of Inscriptions Discovered at the Niya and Lou-lan Sites,* 1913-1914. Transcribed and edited by E.J. Rapson & P.S. Noble, with complete Index Verborum. Oxford, 1929.
KONOW (S.). — *Kharosthi Inscriptions.* (Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. II, pt. I). Calcutta, 1929.
MULLER (E.). — *Ancient Inscriptions in Ceylon.* London, Trübner & Co., 1883.
NOBLE (P.S.). — *A Kharosthi Inscription from Endere.* (B.S.O.S., London, vol. VI, pp. 445-455).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. CIII. — Bodh-Gayā (Inde). Temple Mahābodhi.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

PARANAVITANA (S). — *Epigraphical Discoveries in Ceylon during the Year 1935.* Annual Bibliography of Indian Archaeology for the Year 1935, vol. X). Leyden, Kern Institute, 1937.
— id —. *Sigiri Graffiti.* 2 vols. London, Oxford University Press, 1956.

VII. — PHILOSOPHIE

ANANDA MAITREYA (Bhikkhu). — *The Wisdom of the Aryas.* London, Kegan Paul & Co., Ltd., 1923.
BAREAU (A.). — *L'absolu en philosophie bouddhique. Evolution de la notion d'Asamskrta.* Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951.
— id —. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule.* Saïgon, Pub. E.F.E.O., vol. XXXVIII, 1955.
— id —. *Les Relations entre la causalité du monde physique et la causalité du monde spirituel dans le Hînayâna,* in *Liebenthal Festschrift.* (Sino-Indian Studies, Visvabharati, Santiniketan, 1957, vol. V, N° 3-4, pp. 14-20).
BARUA (B.M.). — *A History of pre-Buddhistic Indian Philosophy.* Calcutta, 1921.
BECKH (H.). — *Der Buddhismus.* 2 vols. Berlin, 1916, 1919.
BHATTACHARYA (B.). — *An Introduction to Buddhist Esoterism.* London, Oxford University Press, 1932.
BURTT (E.A.). — *The Teachings of the Compassionate Buddha.* New York, The New American Library (Mentor Books), 1955.
COOMARASWAMY (A.K.) & HORNER (I.B.). — *La Pensée de Gotama, le Bouddha.* Trad. frse. de J. Buhot. Paris, Corréa, 1949.
DAHLKE (P.). — *Buddhismus als Religion und Moral.* München, Oskar Schloss, 1923.
DASGUPTA (S.). — *A History of Indian Philosophy.* 5 vols. Cambridge, The University Press, 1922, 1949.
DAYAL (H.). — *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature.* London, Kegan Paul & Co. Ltd., 1932.
DUTT (N.). — *Early Monastic Buddhism.* (Calcutta Oriental Series, Nr. 30). Calcutta, Calcutta Oriental Book Agency, 1941, 1945.
DUTT (S.). — *Early Buddhist Monachism. 600 B.C.-100 B.C.* (Trübner Oriental Series). London, Kegan Paul & Co. Ltd., 1924.
FAKAURA (S.). — *Outline of Abhidharma-kosa Doctrine.* (Kushagaku Gairon). Kyôto, Hyakkaen, 1951. (*en jap.*).
FRAUWALLNER (E.). — *Die Philosophie des Buddhismus.* (Texte der Indischen Philosophie). 2 vols. Berlin, 1936.
FUKIHARA (S.). — *An Examination of Dharmapâla's Vijnaptimâtratâ System.* (Gohô-shû Yuishiki Kô). Kyôto, Hôzôkan, 1955. (*en jap.*).
FUNABASHI (I.). — *A Study of Early Buddhist Thought — The Structure and Practice of Pratityasamutpada.* (Genghi Bukkyô Shisô no Kenkyû). Kyôto, Hôzôkan, 1952. (*en jap.*).
— id —. *A Study on Karma.* (Gô no Kenkyû). Kyôto, Hôzôkan, 1954. (*en jap.*).
GLASENAPP (H. von). — *Buddhistische Mystirien.* Stuttgart, 1940.
— id —. *La philosophie indienne.* Paris, Payot, 1951.
GRIMM (G.). — *La Sagesse du Bouddha.* Paris, Paul Geuthner, 1931.
GROUSSET (R.). — *Les philosophies indiennes.* 2 vols. Paris, Desclée de Brouwer, 1931.
— id —. *Histoire de la philosophie orientale.* Paris, 1923.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

GRUNWEDEL (A.). — *Mythologie des Buddhismus.* Leipzig, 1900.

GUENTHER (H.V.). — *Philosophy and Psychology in the Abhidharma.* Lucknow, Buddha Vihâra, 1957.

HASEOKA (K.). — *The Pure Land Doctrine of Nâgârjuna.* (Ryûju no Jôdokyô Shisô). Kyôto, Hôzôkan, 1957. (*en jap.*).

HUMPHREYS (C.). — *Buddhism.* Middlesex, Penguin Books, 1952.

JABLONSKI (W.), PRZYLUSKI (J.), RANOSZEK (R.), SCHAYER (S.), SMIESZEK (A.) & ZIELINSKI (T.). — *Religie Wschodu (Religions de l'Orient).* Varsav, Biblioteka Wiedzy. Trzaska, Evert i Michalski, 1938.

KASYAPA (J.). — *Le Dhamma du Bouddha,* trad. frse de M. La Fuente. Paris, Adyar, 1947.

KAWADA (K.). — *Buddhism and Philosophy.* (Bukkyô to Tetsugaku). Kyôto, Heirakuji-shoten, 1957. (*en jap.*).

— id —. *Essence of Philosophy.* (Tetsugaku Yôron). Tôkyô, Tôkyô-Daigaku-Shuppan-kai, 1958. (*en jap.*).

KEITH (A.B.). — *Buddhist Philosophy in India and Ceylon.* Oxford, 1923.

KERN (J.H.C.). — *Geschiedenis van het Bouddhisme.* Haarlem, 1882, 1884.

KUDO (J.). — *Systematic Study of Vasubandhu's Philosophy.* (Seshin-kyôgaku no Taiketeki-kenkyû). Kyôto, Nagata-Bunshôdô, 1955. (*en jap.*).

LA VALLÉE POUSSIN (L. de). — *Bouddhisme : Opinions sur l'histoire de la Dogmatique.* Paris, Beauchesne, 1909, 1925.

— id —. *Théorie des douze causes.* London, E. Van Gœthem, 1913.

— id —. *The Way to Nirvana.* Cambridge, University Press, 1917.

— id —. *Réflexions sur le Mâdhyamaka.* (M.C.B., Bruxelles, vol. II, pp. 1-59).

— id —. *Notes bouddhiques.* 3 vols. Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1922, 1924, 1925.

— id —. *Nirvâna.* (Etudes sur l'Histoire des Religions). Paris, Beauchesne, 1925.

— id —. *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme.* (Etudes sur l'Histoire des Religions). Paris, Beauchesne, 1925, 1930.

— id —. *La morale bouddhique.* Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1927.

LOUNSBERY (G.C.). — *La méditation bouddhique suivant l'Ecole du Sud.* Paris, A. Maisonneuve, 1944.

LUBAC (H. de). — *Aspects du Bouddhisme.* Paris, Editions du Seuil, 1951.

— id —. *Amida.* Paris, Editions du Seuil, 1955.

MALMANN (M.T. de). — *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara.* (Civilisations du Sud), Paris, 1948.

MASSON (J.). — *La religion populaire dans le canon bouddhique pâli.* Louvain, 1942.

MASSON-OURSEL (P.). — *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.* Paris, Geuthner, 1923.

MASUDA (J.). — *Der individualistische Idealismus der Yogâcâraschule.* Heidelberg, 1926.

MATSUO (G.). — *A Study of the Nyâya School.* (Indo Ronri-gakuha no Kenkyû). Kyôto, Kyôto University, n.p. (*en jap.*).

MCGOVERN (W.M.). — *An Introduction to Mahâyâna Buddhism.* London, 1922.

— id —. *A Manual of Buddhist Philosophy.* Vol. I. London, 1923.

MILLOUÉ (L. de). — *L'Origine du monde d'après les livres sacrés de l'Inde et de la Perse. Théories déistes et matérialistes. La doctrine bouddhique de la Çunyata et du Vide.* (Conf. du 29 janvier 1899). (A.M.G., Paris, 1898-1899, pp. 53-90).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

MIYAMOTO (S.). — *The Fundamental Truth of Buddhism.* (Bukkyô no Kompon-Shinri). Tôkyô, Sanseidô, 1956. (*en jap*).

MOOKERJEE (S.). — *The Buddhist Philosophy of Universal Flux.* Calcutta, 1935.

MORGAN (K.W.). — *The Path of the Buddha. Buddhism Interpreted by Buddhists.* New York, Ronald Press Co., 1956.

MURTI (T.R.V.). — *The Central Philosophy of Buddhism.* London, George Allen & Unwin Ltd., 1955.

MUS (P.). — *La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique.* Paris, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, 1935.

— id —. *La lumière sur les Six Voies. Tableau de la transmigration bouddhique d'après les sources sanskrites, pâlies, tibétaines et chinoises en majeure partie inédites.* Paris. Pub. de l'Institut d'Ethnologie, 1939.

NARADA THERA. — *La doctrine bouddhique de la Re-naissance.* Trad. Dr. A. Migot. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

NEUMANN (K.E.). — *Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung.* 3 vols. München, 1921.

OLTRAMARE (P.). — *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. T. II. Théosophie bouddhique.* (A.M.G., Paris, Bibliothèque d'Etudes, t. XXXI, 1923).

RADHAKRISHNAN (S.). — *Indian Philosophy.* 2 vols. London, G. Allen & Unwin, 1923.

REGAMEY (G.). — *Buddhistische Philosophie. Bibliographische Einfünrungen in das Studium der Philosophie.* Bern, 1950.

RHYS DAVIDS (C.A.E.). — *A Buddhist manual of Psychological Ethics from the Dhammasangani.* London, 1900, 1923.

— id —. *Buddhist Psychology.* London, 1924.

— id —. *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism.* London, Luzac & Co., 1936.

SASAKI (R.F.). — *Development of Chinese Zen After the Sixth Patriarch.* (Trad. angl. de l'ouvrage en allemand de Henrich Dumoulin). New York, The Zen Institute of America, Inc. 1955.

SILBURN (L.). — *Instant et Cause. Le Discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde.* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris, Vrin, 1955.

SINHA (J.). — *A History of Indian Philosophy.* Calcutta, Central Book Agency, 1952, 1956.

STCHERBATSKY (Th.). — *The Central conception of Buddhism and the Meaning of the Word « Dharma ».* (Prize Publication Fund, vol. VII). London, R.A.S., 1923.

— id —. *Erkenntnistheorie und Logik, nach der Lehre der späteren Buddhisten.* München Neubiberg, Oskar Schloss, 1924.

— id —. *La Théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs.* Trad. Mme L. de Manziarly et Paul Masson-Oursel. (A.M.G., Paris, Bibliothèque d'Etudes, t. XXXVI, 1926).

— id —. *Buddhist Logic,* 2 vols. (B.B., N° XXVI). Léningrad, Académie des Sciences de l'URSS, 1930, 1932 ; rééd., Leiden, 1958.

— id —. *Die drei Tichtungen in der Philosophie des Buddhismus.* (Rocrnik Orjentalisyczny, Lwow, 10, 1934, pp. 1-37).

SUZUKI (B.L.). — *Mahayana Buddhism, a Brief Outline.* London, David Marlove, Ltd., 1948.

SUZUKI (D.T.). — *Outlines of Mahayana Buddhism.* London, Luzac & Co., 1907.

SUZUKI (S.). — *Studies in Vijnâptimâtratâ Philosophy.* (Yuishiki Tetsugaku Kenkyû). Tôkyô, Meiji-shoin, 1958. (*en jap.*).

TACHIBANA (S.). — *The Ethics of Buddhism.* Colombo, The Bauddha Sâhitya Sabhâ, 1943.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TAKAKUSU (J.). — *The Essentials of Buddhist Philosophy.* Honolulu, Hawai University, 1947.

THOMAS (E.J.). — *The History of Buddhist Thought.* London, Kegan Paul & Co., 1933, 1951, 1953.

UEDA (Y.). — *Idealistic Theory of Buddhism.* (Yuishiki-shisô Kenkyû). Kyôto, Bunshôdô, 1951. (*en jap.*).

— id —. *Fundamental Structure of Mahâyâna Buddhism.* (Daijô Bukkyô no Konpon Kôzô). Kyôto, Hyakkaen, 1957. (*en jap.*).

— id —. *The Concept of Karman in Buddhism.* (Bukkyô ni okeru Gô no Shisô). Kyôto, Asoka-Shorin, 1957. (*en jap.*).

UI (H.). — *Outline of Buddhism.* (Bukkyô-Hanron). 2 vols. Tôkyô, Ivanami, vol. I, 1947 ; vol. II, 1948. (*en jap.*).

WALLESER (M.G.L.). — *Die Buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* 4 vols. Heidelberg, 1904-1927.

WATANABE (B.). — *Studies on Abhidharma Literature of Sarvâstivâda Buddhism.* (Ubu-Abidatsuma-ron no Kenkyû). Tôkyô, Heibonsha, 1954. (*en jap.*).

YAMAGUCHI (S.). — *History of Prajnâ-pâramitâ Thought.* (Hannya Shisô-shi). Kyôto, Hôzôkan, 1951. (*en jap.*).

YAMAKAMI (S.). — *Systems of Buddhistic Thought.* Calcutta, Calcutta University, 1912.

ZIMMER (H.). — *Les philosophes de l'Inde.* Paris, Payot, 1933.

VIII. — PELERINS CHINOIS

CHAVANNES (E.). (trad.). — *Mémoire composé l'époque de la grande dynastie T'ang sur les Religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident par I-tsing.* Paris, 1894.

— id —. *Les voyageurs chinois* in Madrolle, *Chine du Sud et de l'Est.* Paris, 1904, pp. V-XXVII et 1 carte.

GROUSSET (R.). — *Sur les traces du Bouddha.* Paris, Plon, 1920, 1957.

JULIEN (S.). — *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde depuis 629 jusqu'en 645.* Paris, 1853.

— id —. *Mémoires sur les Contrées Occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois en l'an 648 par Hiouen-Thsang et du Chinois en Français avec des Documents géographiques par Vivien de St. Martin.* Paris, 1857.

LEGGE (J.). — *A Record of Buddhistic Kingdoms Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon* (A.D. 399-414) *in Search of the Buddhist Books of Discipline, Translated and Annotated with a Corean Recension of the Chinese Text.* Oxford, 1886, 1 carte.

LÉVI (S.). — *Le catalogue géographique des Yaksa dans la Mahâmâyûrî* (J.A., Paris, janv.-fév., 1915, pp. 19-138 avec index).

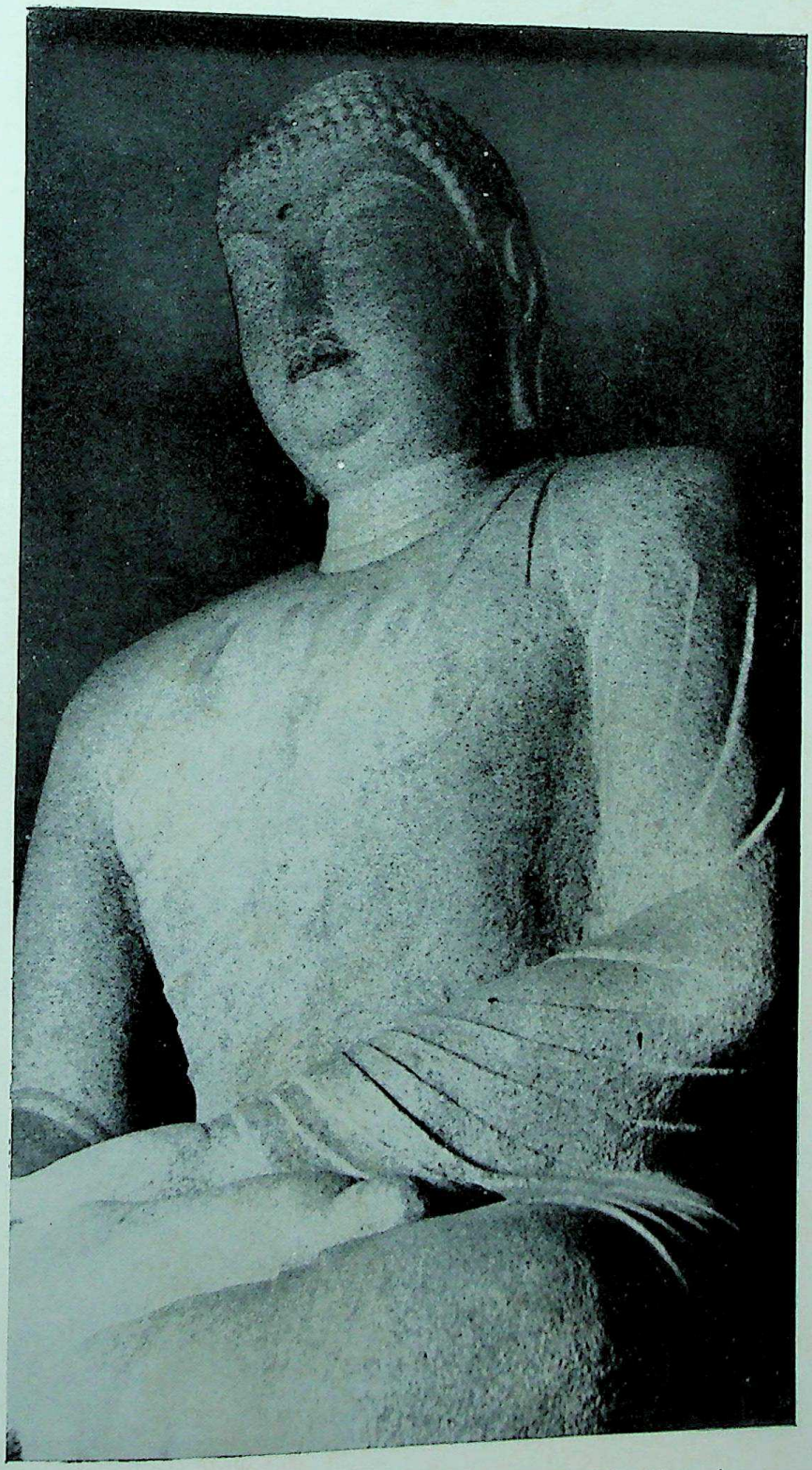
— id —. *Ptolémée, le Niddesa et la Brhat-Katha* (E.A., vol. XIX, Paris, Pub. E.F.E.O., 1925, t. II, pp. 1-55).

PELLIOT (P.). — *Deux Itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1904, t. IV, pp. 131-413).

TAKAKUSU (J.). (trad.). — *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago* (A.D. 671-694) *by I-tsing.* Oxford, 1896, 1 carte.

WATTERS (T.). — *On Yuan-Chwang's Travels in India 629-645 A.D.* avec *The Itinerary of Yuan-Chwang Compiled by Vincent A. Smith.* 2 vols. London, 1904, 2 cartes.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Pl. CIV. — SOKKULAM (Corée). Grand Buddha blanc de la grotte (VIIe s.). Pierre.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IX. — INTERACTIONS

BAGCHI (P.C.). — *India and China, a Thousand Years of Sino-Indian Culturql Contact.* Calcutta, China Press, 1944 ; Bombay, Hind Kitabs, 1950.

COOMARASWAMY (A.). — *Hindouisme et Bouddhisme.* Paris, Gallimard, 1949.

DUTT (N.). — *Aspects of Mahâyâna Buddhism and Its Relation to Hînayâna.* (Calcutta Oriental Series Nr. 23). London, Luzac & Co., 1930.

ELIOT (Sir C.N.E.). — *Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch.* 3 vols. London, Edward Arnold & Co., 1921 ; Routledge, 1954.

ENRIQUEZ (M.D.). — *The Bodhisattiva Maitreya in Burma.* (J.B.R.S., Rangoon, vol. IV, 1914, pp. 69 *sq.*).

GARBE (R.). — *Sankhya und Yoga.* Strassburg, 1896.

MONIER-WILLIAMS (Sir). — *Buddhism in Its Connection with Brahmanism and Hinduism and in Its Contrast with Christianity.* London, Murray, 1890.

RAY (N.R.). — *Sanskrit Buddhism in Burma.* Amsterdam, H.J. Paris, 1936.

SPEAR (R.F.). — *The Syncretism of Animism and Buddhism in Burma.* Thèse soutenue devant la Northwestern University, Boston (Mass.), 1928, n.p.

TSUKAMOTO (Z.). (ed.). — *Basic Researches in the Contacts of Confucianism, Buddhism and Taoism.* (Ju-Butsu-Dô Sangyô-Kôshô no Kisoteki Kenkyû). Kyôto, travaux de l'Université sous la dir. du Prof. Tsukamoto, 1952-1953, n.p. (*en jap.*).

— id —. *The Study of the Interaction of the Three Religions after Middle T'ang — Chinese Zen, Sung Confucianism and Neo-Taoism as the Basis.* (Tô Chûki-igo no Sangyô Kankei no Kenkyû — Chûgoku-Zen, Sô-gaku, Shin-Dôkyô Seiritsu no Kiban to shite). Kyôto, travaux de l'Université, sous la dir. du Prof. Tsukamoto, 1954, n.p. (*en jap.*).

X. — LEGISLATION

ARMOUR (J.). — *Armour's Grammar of the Kandyan Law.* Colombo, The Examiner Press, 1861.

BHAGVAT (D.N.). — *Early Buddhist Jurisprudence (Theravâda Vinaya Laws).* (Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College, Bombay, N° 13). Poona, Oriental Book Agency, 1939.

FORCHHAMMER (E.). — *An Essay on the Sources and Development of Burmese Law.* (From the Era of the First Introduction of the Indian Law to the Time of the British Occupation of Pegu). Rangoon, Government Press, 1885.

GYWE (T.). — *Conflict of Authority in Buddhist Law.* First Edition.

— id —. *Treatise on Buddhist Law.* Mandalay, 1909.

HSIN-PYU-MYA-SHIN (King of Toungoo). — *Navadhammasattha. A Pali Digest of Nine Law-Books.* Pub. avec trad. birmane. Akyab (Birmanie), 1894.

JARDINE (J.). — *Notes on Buddhist Law.* 8 fasc. Rangoon, Government Press, 1882-1883.

KHAUNG (U.). — *A Digest of Burmese Buddhist Law Concerning Inheritance and Marriage* (Trad. F. Ripley). Rangoon, Government Printing Department, 1902.

LAHIRI (S.C.). — *Principles of Modern Burmese Buddhist Law.* Calcutta, Eastern Law House Ltd., 1925, 1927, 1930, 1939, 1951.

LECLÈRE (A.). — *Recherches sur le droit public des Cambodgiens.* Paris, Challamel, 1894.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

LINGAT (R.). — *Vinaya et droit laïque. Etudes sur les conflits de la loi religieuse et de la loi laïque dans l'Indochine hînayâniste.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1937, t. XXXVII, fasc. 2, pp, 415-477).

— id —. *Évolution of the Conception of Law in Burma and Siam.* (J.S.S., Bangkok, 1950, vol. XXXVIII, pt. I, pp. 9-31).

LUETTER (H.M.). — *A Manual of Buddhist Law.* (Spark's Code of Burmese Law). Rangoon, Hanthawaddy Press, 1887.

MANUEL (R.A.). — *A Digest of Buddhist Law.* Mandalay, 1885.

MAUNG (M.). — *Law and Administration Under the Burmese Kings.* Rangoon, Young Men Buddhist Association. Golden Jubilee Souvenir, 1956.

MOOTHAM (O.H.). — *Burmese Buddhist Law.* Calcutta, Indian Branch, Oxford University Press, 1939.

MOYLE (J.C.). — *Rulings on Buddhist Law.* Moulmein (Birmanie), 1902.

THA KYWE (M.). — *Treatise on Buddhist Law.* 2 vols. Mandalay, 1909.

State Museum Lucknow (7243)

XI. — ART ET ARCHITECTURE

ADAM (L.). — *Buddha Statuen.* Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart, 1925.

AUBOYER (J.). — *Arts et styles de l'Inde.* Paris, Larousse, 1951.

BACCHI (P.C.). — *On the Canons of Imagemaking, Pingalamata, Ch. IV.* (Journal of Research Institute Publications, Fine Arts Series, 1-2, 1934.

BARUA (B.). — *Gayâ and Buddha-Gayâ.* 2 vols. Calcutta, The Indian Research Institute, 1943.

— id —. *Bharhut : I, Stone as a Story-teller ; II, Jâtaka-scenes.* Calcutta, Indian Research Institute Publications, Fine Arts Series, Nr. 1-2, 1934.

BATTEUR (C.). — *Sculptures rupestres au Laos — Grotte de Nong-Phin.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1925, t. XXV, pp. 203-204).

BEZACIER (L.). — *Essais sur l'Art annamite.* Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1944.

— id —. *L'Art viêtnamien.* 2 vols. Paris, Ed. de l'Union Française, 1955.

— id —. *Le stûpa de Trach-Lâm.* (A.A., Paris, 1958, vol. V, fasc. 1, pp. 16-34).

BHATTACHARYA (B.). — *The Indian Buddhist Iconography.* London, 1925 ; Calcutta, 1958.

BIRASRI (Prof. S.). — *Thai Buddhist Sculpture.* (Thailand Culture Series Nr. 10). Bangkok, The National Culture Institute, 1954.

BOISSELIER (J.). — *La statuaire khmère et son évolution.* 2 vols. Saïgon, E.F.E.O., 1955.

— id —. *Tendances de l'Art khmèr.* Paris, P.U.F., 1956.

BROWN (P.). — *Indian Architecture.* (vol. I. *Buddhist and Hindu Periods*). Bombay, D.B. Taraporevala Sons & Co., 1942.

Buddhism in China. — Peking, Chinese Buddhist Association, 1956. (*Album*).

BUHOT (J.). — *Histoire des Arts du Japon.* Paris, Van Oest, 1949. Premier volume seul paru.

— id —. *Arts de la Chine.* (Arts du Monde). Paris, Ed. du Chêne, 1951.

BURCKHARDT (T.). — *Principes et Méthodes de l'Art Sacré.* Lyon, Paul Derain, 1958.

BUSHELL (S.). — *Chinese Art.* 2 vols. London, Publication of the Victoria and Albert Museum, Nr. 69, 1924.

CAVE (H.W.). — *The Ruined Cities of Ceylon.* London, Hutchinson & Co., 1897.

Ceylon, Paintings from Temple, Shrine and Rock. — (Unesco Art Series). Greenwich (Conn.), The New York Graphic Society, 1957. (*Album*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CŒDÈS (G.). — *L'art siamois de l'époque de Sukhodaya (XIIIe-XIVe siècles). Circonstances de son éclosion.* (A.A., Paris, 1954, t. I, fasc. 4, pp. 289-302).

COMBAZ (G.). — *L'évolution du stoupa en Asie* (M.C.B., Bruxelles, 1933, vol. II, pp. 163-305).

— id —. *L'Inde et l'Orient classique.* Documents d'Art et d'Archéologie, t. I (2 vol.). Paris, Geuthner, 1937.

COOMARASWAMY (A.K.). — *Mahayana Buddhist Images from Ceylon and Java.* (J.R.A.S., London, 1909).

— id —. *The Origin of the Buddha Image* (Reprint from *Art Bulletin*, Vol. IX, Nr. 4). New York, The College Art Association of America, 1927.

— id —. *History of Indian and Indonesian Art.* New York, E. Weyhe ; London, E. Goldston, 1927.

— id —. *The Transformation of Nature in Art.* New York, Dover Publications, 1934, 1956, 1957.

— id —. *Elements of Buddhist Iconography.* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1935.

— id —. *Mediaeval Sinhalese Art.* New York, Pantheon Books Inc., 1956.

— id —. La sculpture de Bodh-Gayâ (Ars Asiatica, t. XVIII). Paris, Van Oest, 1935.

CORAL-REMUSAT (G. de). — *L'Art khmer. Les grandes étapes de son évolution.* Préf. de G. Cœdès. Paris, Les Editions d'Art et d'Histoire, 1940, 1952.

CUNNINGHAM (A.). — *The Stûpa of Bharhut.* London, 1879.

DEVENDRA (D.T.). — *The Buddha Image and Ceylon.* Colombo. K.V.G. de Silva & Sons, 1957.

— id —. *Classical Sinhalese Sculpture.* 300 *BC-AD* 100. London, Alec Tiranti Ltd., 1958.

DEYDIER (H.). — *Contribution à l'étude de l'art du Gandhâra.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1950.

DUPONT (P.). — *La Statuaire Préangkorienne.* Ascona, Art. A., 1955.

FERGUSSON (J.). — *Tree and Serpent Worship (Sanchi and Amravati).* London, 1868.

FOCILLON (H.). — *L'Art bouddhique.* (Art et Religion). Paris, Henri Laurens, 1921.

FOUCHER (A.). — *L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra.* 3 vols. Paris, Leroux, 1905-1922.

— id —. *Etudes sur l'Art bouddhique de l'Inde.* Tôkyô, Maison Franco-Japonaise.

— id —. *Etude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde d'après des textes inédits.* Paris, 1899, 1900, 1905.

— id —. *The Beginnings of Buddhist Art.* Trad. par L.A. Thomas et F.W. Thomas. Paris, Paul Geuthner, 1917.

— id —. *L'origine grecque de l'image du Bouddha.* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation, t. XXXVIII). Paris, Geuthner, 1913.

— id —. *La vieille Route de l'Inde, de Bactres à Taxila.* 2 vols. (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan). Paris, Van Oest, 1942-1948.

FOUCHER (A.) & MARSHALL (Sir J.). — *The Monuments of Sanchi.* 3 vols. Calcutta, 1940.

GODARD (A.), GODARD (Y.) & HACKIN (J.). — *Les antiquités bouddhiques de Bamiyan.* (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan. T. II). Paris & Bruxelles, Van Oest, 1928.

GORDON. — *The Iconography of Tibetan Lamaism.* New York, Columbia University Press, 1939.

GRISWOLD (A.B.). — *Dated Buddha Images of Northern Siam.* Ascona, Art. A., 1957.

GROSLIER (B.P.). — *Angkor, Hommes et Pierres.* Paris, Ed. Arthaud, 1956. (*Album*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

GROUSSET (R.). — *La Chine et son Art.* Paris, Plon, 1951.

— id — avec collaboration de AUBOYER (J.). *De la Grèce à la Chine.* Monaco, Les Documents d'Art, 1948. (*Album*).

— id —. avec la collaboration de AUBOYER (J.) & BUHOT (J.). — *L'Asie orientale des origines au XVe siècle* (Histoire du moyen âge, t. X de l'Histoire générale). Paris, Coll. Glotz, P.U.F., 1941.

GRUNWEDEL (A.). — *Buddhistische Kunst in Indien.* Berlin, 1900. (Trad. en anglais par J. Burgess. London, 1901).

HACKIN (J.). — *La Sculpture indienne et tibétaine au Musée Guimet.* Paris, Leroux, 1931.

HACKIN (J. & R.). — *Recherches archéologiques à Begrâm, chantier n° 2* (1937). 2 vols. Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan). Paris, Van Oest, 1939.

HACKIN (J.). & CARL (J.). — *Nouvelles Recherches archéologiques à Bamiyan.* (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan. T. III). Paris, Van Oest, 1933.

HALLADE (M.-M.). — *Etudes d'art indien.* Préf. de R. Grousset. Paris, 1942.

India, Paintings from Ajanta Caves. — (Unesco Art Series). Greenwich (Conn.), The New York Graphic Society, 1956. (*Album*).

ISHIDA (I.). — *Arts of Pure Land Buddhism.* (Jôdo-kyô Bijutsu). Kyôto, Heirakuji, 1956. (*en jap.*).

KARPELÈS (S.). — *Les grottes sculptées de la province de Vientiane.* (F.-A., Saïgon, vol. XII, N° 118-120, pp. 770-772).

KUMAGAI (N.). — *Bezekuriku daihachigô kutsuji shôrai no hekiga.* (Peinture murale de la 8e grotte à Bezeklik). (Bijutsu Kenkyû, Tôkyô, N° 178, pp. 38-43. (*en jap.*).

LAFONT (P.-B.). — *Le That de Muong Sing.* (B.S.E.I., Saïgon, 1957, 1er trim., pp. 39-57).

LALOU (M.). — *Notes sur la décoration des monastères bouddhiques.* (A.A., Paris, 1928, N° 3, pp. 183-185).

— id —. *Iconographie des étoffes peintes dans le Manjuçrî-mûlakalpa.* Paris, Geuthner, 1930.

— id —. *Trois aspects de la peinture bouddhique.* (Extrait de l'Annuaire de l'Institut de Philologie. Bruxelles, 1935).

LAW (B.C.). — *Evolution of Cave Architecture in India and Ceylon.* (PIHC, vol. VII, 1944, pp. 51-62).

LE MAY (R.S.). — *A Concise History of Buddhist Art in Siam.* Cambridge, The University Press, 1938.

— id —. *The Development of Buddhist Art in Burma.* (Journal of the Royal Society of Arts, London, Vol. XCVII, 1949, pp. 535-555).

LESSING (Yung Ko Kung). — *Iconography of the Lamaist Capital in Peking.* Stockholm, Sino-Swedish, 1942.

MARCHAL (H.). — *Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Angkor Thom.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1918, t. XVIII, pp. 1-40).

— id —. *Le Nâga dans l'Art khmèr.* (B.S.E.I., Saïgon, 1937, t. XII, N° 2, pp. 9-18).

— id —. *L'Art décoratif au Laos.* (F.-A., Saïgon, vol. XII, N° 118-120, pp. 761-769).

— id —. *Angkor* (Les Hauts Lieux de l'Histoire). Paris, Albert Guillot, 1955.

— id —. *Le temple de Vat Phou.* Vientiane, Département des Cultes, Gouvernement du Laos, 1957.

MERCANTON (P.L.). — *De quelques bronzes bouddhiques anciens de Ceylan.* (Bulletin de la Société Suisse des Amis de l'Extrême-Orient, vol. IV, 1942, pp. 51-57).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. CV. — PULKULSAN (Corée). Buddha (VIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

MIGOT (A.). — *Les Temples bouddhiques du Mont O-Mei (O-Meï chan)*. A.A., Paris, 1957, t. IV, fasc. 1, pp. 20-34 ; fasc. 2, pp. 131-142).

MITRA (R.). — *Buddha Gaya, The Hermitage of Sakya Muni*. Calcutta, 1878.

MODE (M.A.). — *Die Skulptur Ceylons*. (Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde an der Universität Basel). Basel, Buchdr. Frobenius, 1942.

MONOD-BRUL (O.). — *Peintures tibétaines*. Paris, Albert Guillot, 1956.

MUS (P.). — *Le Bouddha paré. Son origine indienne. Çâkyamuni dans le Mahâyânisme moyen*. (B.E.F.E.O., Hanoï, 1928, t. XXVIII, fasc. 1-2, pp. 153-278).

NAGAHIRO. — *Essays on the Arts of the Stone Buddhas of Ta-t'ung*. (Daidô-Sekibutsu Geijutsu-ron). Kyôto, Kôtô, 1946.

PARANAVITANA (S.). — *Examples of Andhra Art Recently Found in Ceylon*. (Annual Bibliography of Indian Archaeology for the Year 1936, Kern Institute, Leyden, vol. XI, 1938).

— id —. *The Stûpa in Ceylon*. (Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon, Colombo, vol. V, 1946).

— id —. *Art and Architecture of Ceylon. Polonnaruva Period*. Colombo, The Arts Council of Ceylon, 1954.

— id —. *The God of Adam's Peak*, Ascona. Art. A., 1938.

PARMENTIER (H.). — *L'architecture interprétée dans les bas-reliefs de Java*. (B.E.F.E.O., Hanoï, 1907, t. VII, pp. 1-60).

— id —. *Vat-Phou*. (B.E.F.E.O., Hanoï, 1914, t. XIV, fasc. 2, pp. 1-31).

— id —. *L'architecture interprétée dans les bas-reliefs anciens du Cambodge*. (B.E.F.E.O., Hanoï, 1914, t. XIV, fasc. 6).

— id —. *Le Wat laotien et ses annexes*. (B.A.L., Hanoï, 1938, N° 2, pp. 9-64 ; N° 4, Août 1940, pp. 9-64).

— id —. *Eléments du Wat laotien*. (B.A.L., Hanoï, 1939, N° 3, pp. 7-49).

— id —. *L'Art du Laos*. 2 vols. T. I : Texte ; t. II : Iconographie. Hanoï, E.F.E.O., 1954.

POUVOURVILLE (A. de). — *L'Art indochinois*. (Bibliothèque de l'Enseignement des Beauts-Arts). Paris, Alcide Picard & Kaan, 1894.

SAITO (T.). — *On Korean Buddhist Art*. (Chôsen Bukkyô-bijutsu-kô). Tôkyô, Hôunsha, 1947. (*en jap.*).

SAUNDERS (E.). — *Symbolic Gestures in Buddhism*. (Art. A., Ascona, 1958, vol. XXI, fasc. 1, pp. 47-63).

SAWA (R.). — *Tôyô Chôkoku ni okeru nisan no mondai*. (Quelques problèmes concernant la sculpture en Extrême-Orient). (Kyôto Shiritsu Bijutsu Daigaku Kenkyû Kiyô, Kyôto, t. II, pp. 9-19). (*en jap.*).

SIVARAMURTI. — *Amarâvati Sculptures in the Madras Government Museum*. (Bulletin of the Madras Government Museum, New Series, vol. IV, Madras, 1942).

SMITH (V.A.). — *A History of Fine Art in India and Ceylon, From the Earliest Times to the Present Day*. Oxford, The Clarendon Press, 1911.

— id —. *Indian Sculpture of the Gupta Period, A.D. 300-650*. (Ostasiatische Zeitschrift, III° année). Leipzig, 1914.

SOPER (A.C.). — *The Evolution of Buddhist Architecture in Japan*. Princeton, 1942.

Statues and Pictures of Gautama Buddha — Peking, Chinese Buddhist Association, 1956. (*Album*).

STERN (P.), HACKIN (J.) & ELISSÉEF (V.). — *Histoire universelle des Arts. Arts Musulmans, Extrême-Orient*. Paris, Armand Colin, 1939.

STERN (P.). — *L'art du Champa (ancien Annam) et son évolution*. Paris, 1942.

STUTTERHEIM (W.F.). — *Indian Influences in Old-Balinese Art*. London, 1935.

— id —. *Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague, 1956.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TAN (Tran-ham-). — La pagode Môt Côt, trad. M. Durand. (Dân Viêt-Nam, Hanoï, E.F.E.O., 1949, N° 3, pp. 79-84).

The Way of the Buddha. Avec une préface de Gandhi. Publ. Division, Ministry of Information & Broadcasting, Delhi. s.d. (*Album*).

[THIT PHOU]. — *Motifs d'Art décoratif laotien.* Vientiane. Institut Bouddhique, s.d.

TO (Nguyên-van). — *La pagode annamite* (Conf. du 17 février 1941). (Cahiers E.F.E.O., Hanoï, t. XXVI, 1941).

TSUKAMOTO (Z.). — *The Great Stone Buddha.* (Daisekibutsu). Kyôto, Kôbundô, 1953. (*en jap.*).

TUCCI (Dr. G.) & GHERSI (Capt. E.). — *Shrines of a Thousand Buddhas.* New York, Robert, M.C. Bride & Co., 1936.

— id —. *Indian Paintings in Western Tibetan Temples.* Leipzig, 1937.

— id —. *Ajanta ed Ellora.* (Asiatica, 1939, N° 3).

— id —. *Nuove scoperte archeologiche nell'Afghanistan e l'arte del Gandhara.* (Asiatica, 1939, N° 6).

— id —. *Il Giappone. Tradizione Storica e tradizione artistica.* Milano, Fratelli Bocca, 1943.

— id —. *Tibetan Book-Covers.* (Art and Thought, 1948).

— id —. *Tibetan Painted Scrolls,* 2 vols. I album. Roma. Libreria Della Stato, 1949.

— id —. *Fifty Years of Study of Oriental Art.* East and West, Roma, 1954, vol. V, N° 2).

— id —. *The Symbolism of the Temples of bSam yas.* (East and West, Roma, 1956. vol. VI, N° 4).

— id —. *On a Sculpture of Gandhara.* (East and West, Roma, 1958, vol. IX, N° 3).

VICHITRA VATAKARA (L.). — *The Architecture of the Monasteries of Thailand.* Bangkok, Department of Fine Arts, 1940.

VOGEL (J.-Ph.). — *Buddhist Art in India, Ceylon and Java.* Trad. du néerlandais par A.J. Barnouw. Oxford, Clarendon Press, 1936.

— id —. *La sculpture de Mathurâ.* (Ars Asiatica, t. XV. Paris, Van Oest, 1930).

YAZDANI. — *Ajanta.* 3 vols. Hyderabad, 1930-1946.

XII. — CHINE

BEAL (S.). — *Buddhism in China.* London, 1884.

BŒRSCHMANN (E.). — *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinese.* Vols. I & II, Berlin, Georg Reiner, 1911, 1914 ; vol. III, Berlin, Leipzig, Walter du Gruyter & Co., 1931.

FUKUI (K.). — *Basic Historical Studies in Chinese Folk Religions.* (Chûgoku Minkan-Shûkyô no Rekishiteki-Kisoteki Kenkyû). Tôkyô, Waseda University, 1952-1954. n.p. (*en jap.*).

GERNET (J.). — *Entretiens du Maître de Dhyâna Chen-Houei du Ho-Tsö.* 668-760. (Pub. E.F.E.O., t. XXXI), Hanoï, 1949.

— id —. *Les Aspects économiques du Bouddhisme dans la Société chinoise du Ve au Xe siècle.* (Pub. E.F.E.O., t. XXXIX), Saïgon, 1956.

GRANET (M.). — *La pensée chinoise.* Paris, Albin Michel, « Evolution de l'Humanité », 1934.

IWAI (H.). — *Some Historical Studies of Buddhism in China and Japan.* (The Toyo Bunko Publications Series A, Nr. 39). Tôkyô, The Toyo Bunko, 1957. (*en jap.*).

JOHNSTON. — *Buddhist China.* London, John Murray, 1913.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

LAMAIRESSE. — *L'empire chinois. Le Bouddhisme en Chine et au Tibet.* Paris, Georges Carré, 1893.

MAKITA (T.). — *Studies in Modern Chinese Buddhism.* (Chûgoku Kinsei Bukkyô Kenkyû). Kyôto, Heirakuji-shoten, 1957. (*en jap.*).

MICHIHATA (R.). — *History of Chinese Buddhism.* (Chûgoku Bukkyô-shi). Kyôto, Hôzôkan, 1948. (*en jap.*).

MIZUNO & NAGAHIRO. — *The Stone Buddhas of Ta-t'ung* (Daidô no Sekibutsu). Kyôto, Kôtô, 1946. (*en jap.*).

NAKAZAWA (K.). — *Essays in the History of the Origin of Shin Buddhism* (Shin-shû Genryû Shi-ron). Kyôto, Hôzôkan, 1952. (*en jap.*).

OCHÔ (E.). — *Studies in Chinese Buddhism.* (Chûgoku Bukkyô no Kenkyû). Kyôto, Hôzôkan, 1958. (*en jap.*).

SASAKI (K.). — *Studies in the Pratîtya-samutpâda in the T'ien-t'ai School along its Historical Development.* (Tendai-Engi-ron Tenkai-shi). Kyôto, Bunshôdô, 1953. (*en jap.*).

SEKIGUCHI (S.). — *A Study of the Tient'ai Siao Chikkuan.* (Tendai Shô-shikan no Kenkyû). Tôkyô, Risôsha, 1954. (*en jap.*).

SOOTHILL (W.E.). — *Les trois religions des Chinois : Confuciisme, Bouddhisme et Taoïsme.* Paris, Payot, 1946.

TAKAO (C.). — *Essays in Chinese Buddhist History.* (Chûgoku Bukkyô Shi-ron). Kyôto, Heirakuji, 1952. (*en jap.*).

TUCCI (Dr. G.). — *Storia della filosophia cinese antica.* Bologna, Zanichelli, 1922.

— id —. *Saggezza cinese.* Turino, Paravia, 1926.

— id —. *Influssi stranieri sul pensiero cinese.* Napoli, S.I.E.M., 1931.

WIEGER (L.). — *Bouddhisme chinois.* T. I, *Vinaya :* Monachisme et Discipline ; *Hînayâna :* Véhicule inférieur : t. II : Les vies chinoises. Paris, Les Belles Lettres, 1951.

— id —. *Histoire des croyances religieuses en Chine.* Sien Hien (Shanghai), Imprimerie de la Mission, 1917.

ZENKER (E.V.). — *Histoire de la Philosophie chinoise.* Paris, Payot, 1932.

TRIPITAKA

Ed. en chinois par J. TAKAKUSU & K. WATANABE. — 85 vols. Tôkyô, Taisho Issaikyo, 1924-1932.

XIII. — JAPON

ANESAKI (M.). — *Nichiren, The Buddhist Prophet.* Cambridge, 1916.

ARMSTRONG (R.C.). — *Buddhism and Buddhists in Japan.* New York, 1927.

ASAHINA (S.). — *Zen.* Textes en japonais et anglais, 1954.

ASAKAWA K.-i.). — *Social Reactions of Buddhism in Mediaeval Japan.* New York, 1917.

BARRETT (W.). — *Zen Buddhism.* New York, Doubleday & Co., 1956.

BENEDICT (R.). — *The Chrysanthemum and the Sword.* Rutland (U.S.A.), Charles E. Tuttle Co., 1954.

BUNCE (W.K.). — *Religions in Japan.* Rutland (U.S.A.) & Tôkyô, Charles E. Tuttle Co., 1955.

ELIOT (Sir C.N.E.). — *Japanese Buddhism.* London, 1935.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

FRANKE (K.). — *Nichirens Charakter. Ein Beitrag zur Erforschung des Mahâyâna-Buddhismus.* (Unterzuch. sur Geschichte des Buddh. u. verwandter Gebiete, 21). Hanover, 1927.

FUGEN (D.). — *Outline of Shin Buddhism.* (Shinshû-gairon). Kyôto, Hyakkaen, 1950. (*en jap.*).

FUJISHIMA (T.). — *Introduction to Gyônen's Historical Survey of Pure Land Thoughts.* (Jô-do Genryûshô Josetsu). Kyôto, Hôzôkan, 1957. (*en jap.*).

FUJISHIMA. — *Le Bouddhisme japonais.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1899, 1930.

FUJIWARA (R.). — *A Study on Nenbutsu Thought, Especially on the Formation and Tradition of Pure Land Teaching.* (Nenbutsu Shisô no Kenkyû-Tokuni Junsei Jôdo-kyô no Seiritsu to Denshô ni tsuite). Kyôto, Nagata-Bunshôdo, 1957. (*en jap.*).

FUKUDA (G.). — *Outline of Tendai Doctrine.* (Tendai-gaku Gairon). Tôkyô, Sanseidô, 1954. (*en jap.*).

HAZAMA (J.). — *The Basis and Development of Japanese Buddhism.* (Nihon Bukkyô no Kaiten to sono Kichô). 2 vols. Tôkyô, Sanseidô, 1953. (*en jap.*).

HERRIGEL (E.). — *Le Zen dans l'Art chevaleresque du tir à l'Arc.* Lyon, Derain, 1955.

HERRIGEL (G.L.). — *La Voie des Fleurs. Le Zen dans l'Art japonais des Compositions florales.* Lyon, Derain, 1957.

HOSHINO (M.). — *The Pure Land — its Existence and Significance.* (Jôdo — Sonzai to Iji). Kyôto, Hôzôkan, 1957. (*en jap.*).

HUMPHREYS (C.). — *Zen Buddhism.* London, Heinemann, 1949.

INOUE (M.). — *Studies in the Development of Japanese Pure Land Doctrine.* (Nihon Jôdo-kyô Seiritsu-shi no Kenkyû). Tôkyô, Yamakawa Printing Co., 1956. (*en jap.*).

ISHIDA (M.). — *A Study of Japanese Pure Land Buddhism.* (Nihon Jôdo-kyô no Kenkyû). Kyôto, Hyakkaen, 1952. (*en jap.*).

ITÔ (G.). — *The Eighth Patriarch Rennyo and His Disciple Aki-rensô.* (Rennyo-shônin to Aki-rensô). Kyôto Univ., Kyôto. n.p. (*en jap.*).

IWAI (H.). — *Some Historical Studies of Buddhism in China and Japan.* (The Toyo Bunko Publications, Series A, Nr. 39). Tôkyô, The Toyo Bunko, 1957. (*en jap.*).

KARASAWA (T.). — *A Research on Buddhist Thoughts in the Early Middle Age in Japan — Especially the Ekayâna Thought and its Traditions.* (Chûsei-Shoki Bukkyô-Shisô no Kenkyû — Tokuni Ichijô-shisô to sono Dentô ni oite). Tôkyô. Tôyôkan Book Publishing Co., 1954. (*en jap.*).

KERN (G.H.). — *The Lineage of Japanese Buddhist Sects.* (A Table). Tôkyô, 1936.

LÉVI (S.). — *Matériaux japonais pour l'étude du Bouddhisme.* (Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, Tôkyô, t. I, N° 1, 1927).

LLOYD (Rev. A.). — *Shinran and his work. Studies in Shinshu Theology.* Tôkyô, 1910.

MASUNAGA (R.). — *The Principles of Zen Buddhism and its Historical Development.* (Zen no Shisô to sono Rekishi-teki Tenkai). Tôkyô, Komazawa University, n.p. (*en jap.*).

— id —. *The Fore-Runners of Japanese Buddhism* (Nihon Bukkyô no Senkaku). Tôkyô, Sankôsha, 1958. (*en jap.*).

MICHIHATA (R.). — *Hsüan-ch'ung Temple and the Chinese Pure Land Buddhism.* (Chûgoku no Jôdo-kyô to Genchûji). Kyôto, Bunshôdô, 1950. (*en jap.*).

MIYAMOTO (S.). — *Lectures on Shinran's Kyôgyôshinsyô, Especially on the Fourth Chapter : The True Attainment, or the Chapter on Nirvâna.* (Kyôgyôshinshô, Shôkan kôdoku). Kyôto, Hôzôkan, 1957. (*en jap.*).

MULLER (M.). — *Buddhist Texts from Japan.* (Anecdota Oxoniensia, Oxford, 1881, vol. 1, pt. 3).

Pl. CVI. — Sokkulam (Corée). Disciples du Buddha et Kwannon à l'intérieur de la grotte (VIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

NANJIO (B.). — *A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects.* (Trad. du jap.). Tôkyô, 1886.

OHARA (S.). — *A Study of the Doctrinal History of Shin Buddhism.* (Shin-shû Kyôgaku-shi Kenkyû). Kyôto, Bunshôdô. Vol. I, 1952 : vol. II, 1953 ; vol. III, 1956. (*en jap.*).

OHASAMA (S.). — *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan.* (Ausgewählte Stücke des Zen-Textes übersetzt und eingeleitet von S.O., herausg. von A. Faust). Stuttgart, 1925.

OKUSA (Y.). — *Principal Teachings of the True Sect of Pure Land.* Tôkyô, 1910.

ONO (M.). — *Ethical Study of Japanese Buddhism.* (Nihon-Bukkyô no Tinrigaku-teki Kenkyû). Tôkyô, University, 1957. (*en jap.*).

RENONDEAU (G.). — *La Doctrine de Nichiren.* (A.M.G., Paris, Bibliothèque d'Etudes, t. LVIII, 1953).

REPS (P.). — *Zen Flesh. Zen Bones. A Collection of Zen and Pre-Zen Writtings.* Tôkyô, Charles E. Tuttle Co., 1957.

SANSOM (Sir G.). — *Japan, a Short Cultural History.* New York, Appleton Century Co., 1943.

SASAKI (G.H.). — *A Study of Abhidharma Philosophy. A Historical and Critical Study of Buddhist Realism.* Tôkyô, Kobindo & Co., 1958. (*en jap.*).

SATOMI (K.). — *Japanese Civilization. Its Significance and Realization. Nichirenism and the Japanese National Principles.* London, Trübner's Oriental Ser., 1923.

SEKIGUCHI (S.). — *A Study of Bodhidharma — Thoughts of Bodhidharma and Development of Zen Buddhism.* (Daruma Daishi no Kenkyû — Daruma Daishi no Shisô to Daruma Zen no Keizei). Tôkyô, Shôkokusha, 1957. (*en jap.*).

SHIGYÔ (K.). — *A History of Nichiren Sect Doctrine.* (Nichiren-shû Kyôgaku-shi). Kyôto, Heirakuji, 1954. (*en jap.*).

SHUNJÔ. — *Honen the Buddhist Saint, His Life and Teaching.* Trad., introduction historique, notes explicatives et critiques par Rev. H.H. Coates et Rev. Ryugaku. Kyôto, Ishizuka, 1925.

STEINILBER-OBERLIN (E.). — Avec la collaboration de Matsuo (Kuni). *Les sectes bouddhiques japonaises.* Paris, G. Crès, 1930.

SUZUKI (D.T.). *Essays in Zen Buddhism.* 3 vols. Ser. 1-3, London, 1927-1934 ; 2d. Ser., London, The Buddhist Society, 1950-1958. Trad. frse. : *Essais sur le Bouddhisme Zen,* Paris. Albin Michel, « Spiritualités Vivantes », 3 vols.

— id —. *The Training of the Zen Buddhist Monk.* Kyôto, 1934.

— id —. *Introduction to Zen Buddhism.* London, Rider & Co., 1949, 1955.

— id —. *Studies in Zen Buddhism.* London, Rider & Co., 1949, 1955.

— id —. *Zen and Japanese Buddhism.* Tôkyô, Japan Travel Bureau, 1950.

— id —. *Zen Buddhism.* New York, Doubleday Anchor Books, 1956.

— id —. *Zen and Japanese Culture.* New York, Pantheon, 1958.

— id —. *Living by Zen.* London, Rider & Co.. 1949, 1955.

— id —. *Manual of Zen Buddhism.* London, Rider & Co., 1949, 1955.

TAKABATAKE (K.). — *Integrated Study of Medieval Japanese Buddhism Based on the Manuscripts of Kanazawa Collection.* (Kanazawa-Bunko no Bukkyô Ko-Bunken o Chûshin to Suru Chûsei-Nihon-Bukkyô Kyôgaku no Sôgôteki-Kenkyâ). Travaux de l'Université Bukkyô sous la dir. du Prof. K. Takabatake, 1954. n.p. (*en jap.*).

TAKAMINE (R.). — *The Doctrinal Connection Between Zen and Kegon.* (Kegon to Zen to no Tsûro). Nara, Temple Tôdai-ji (Numéro spécial du « Nanto-Bukkyô »), 1956. (*en jap.*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TSUJI (Z.). — *History of Japanese Buddhism. Modern Period.* (Nihon-Bukkyô-shi, Kinsei-hen). Tôkyô, Iwanami, vol. I, 1952 ; vol. II et III, 1953 ; vol. IV, 1955. (*en jap.*).

VISSER (M.W. de). — *Ancient Buddhism in Japan. Sûtras and Ceremonies in Use in the Seventh and Eighth Centuries A.D. and Their History in Later Times.* 2 vols. Leiden, E.J. Brill ; Paris, Geuthner (Buddhica, I, t. III et IV), 1928-1935.

YAMADA (R.). — *Relationship Between Thought and Culture in the Rise of Mahâyâna Buddhism.* (Daijô-Bukkyô no Tenkai ni okeru Bunka to Shisô no Renkan). Sendai, Tôhoku University, 1956, n.p. (*en jap.*).

— id —. *Studies Concerning the Influence of Zen on Humanistic Cultures.* (Jinrui Bunka ni oyoboseru Zen no Eikyô ni Kansuru Kenkyû). Travaux de l'Université Komazawa sous la dir. du Prof. R. Yamada, 1957. n.p. (*en jap.*).

YAMAGISHI (T.). — *Synthetic Study of the Relations Between the Japanese Classical Literature and Buddhism.* (Kokubungaku to Bukkyô to no Kankei no Sôgôteki-Kenkyû). Travaux de l'Université de Tôkyô sous la dir. du Dr. T. Yamagishi. Tôkyô, 1955-1956. n.p. (*en jap.*).

YOSHIKAWA (K.). — *Studies in Jishû Amida Religious Order.* (Jishû Amida-kyôdan no Kenkyû). Tôkyô, Ikeda-shoten, 1956. (*en jap.*).

TRIPITAKA

Ed. en japonais en 257 vols. : I. — Série indienne, 156 vols. 1920-1934. II. — Série chinoise et japonaise, 101 vols. (en cours). Tôkyô, Daito Shuppansha.

XIV. — TIBET

BACOT (J.), THOMAS (F.W.) & TOUSSAINT (Ch.). — *Documents de Touen-Houang relatifs à l'histoire du Tibet.* (A.M.G., Paris, Bibliothèque d'Etudes, t. LI, 1940-1946).

BELL. — The *Religion of Tibet.* Oxford, Clarendon Press, 1931.

BU-STON (Pu-tön Rim-po-che). — *History of Buddhism* (Choshbyung). Part II. *The History of Buddhism in India and Tibet.* Trans. from Tib. by Dr. E. Obermiller. Leipzig, 1932.

CLARK (W.E.). — *Two Lamaistic Pantheons.* 2 vols. Cambridge (Mass), Harvard University, 1937.

DASGUPTA (S.B.). — *An Introduction to Tantric Buddhism.* Calcutta, 1950.

DAVID-NEEL (A.). — *Initiations Lamaïques. Des théories, des pratiques, des hommes.* Paris, Adyar, 1930, 1946, 1947.

— id —. *Voyage d'une parisienne à Lhassa.* Paris, Plon, 1927, 1958.

— id —. *Les Enseignements secrets dans les sectes bouddhistes tibétaines. La vue pénétrante.* Paris, Adyar, 1951.

— id —. *Les Enseignements secrets au Tibet.* (F.-A., Saïgon, 1951, N° 56, pp. 777-787).

EVANS-WENTZ (Dr. W.Y.). — *Le yoga tibétain et les doctrines secrètes.* (Trad. M. La Fuente). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1938.

LALOU (M.). — *Les Religions du Tibet.* (Collection Mythes et Religions). Paris, P.U.F., 1957.

MICOT (Dr. A.). — *Initiation au Lamaïsme.* (F.A., Saïgon, 1951, N° 61-62, pp. 89-96 ; N° 63, pp. 181-193 ; N° 64, pp. 310-323).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

— id —. *Les Lamas-Souverains du Tibet.* (F.-A., Saïgon, 1951, N° 66-67, pp. 549-561 ; N° 68, pp. 684-695).

MILLOUÉ (L. de). — *Bod-Youl ou Tibet. Le Paradis des moines.* (A.M.G., Paris, 1906).

— id —. *Le Bouddhisme au Tibet, précédé d'un résumé des précédents systèmes bouddhiques dans l'Inde.* (A.M.G., Paris, 1881).

NAGAO (M.). — *Mongolian Monasteries of Learning.* (Môko Gakumon-ji). Kyôto, Zenkoku, 1947. (*en jap.*).

— id —. *Notes on Mongolian Lama Mausoleums.* (Môko Lama Byô-ki). Kyôto, Kôtô, 1947. (*en jap.*).

— id —. *A Study of Tibetan Buddhism.* (Chibetto Bukkyô Kenkyû). Tôkyô, Iwanami, 1954. (*en jap.*).

PALLIS (Marco). — *Peaks and Lamas.* New York, Alfred A. Knopf, 1949. Trad. frse., *Cîmes et Lamas.* Paris, Albin Michel, 1955.

ROCK (J.F.). — *The Amnye Ma-Chhen Range and Adjacent Regions, a Monographic Study.* (S.O.R., vol. XII). Roma, IsM.E.O., 1956.

SAKAI (S.). — *Studies in Tibetan Tantric Doctrines.* (Tibetto Mikkyô-kyôri no Kenkyû). Koyasan Publishing Co., 1956. (*en jap.*).

SANKRTYAYANA (R.). — *Search for Sanskrit MSS. in Tibet* (Journal of the Bihar and Orissa Research Society, Patna, vol. 24, pt. 4, 1938).

SCHLAGINTWEIT (E. de). — *Le Bouddhisme au Tibet.* (trad. L. de Milloué). (A.M.G., Paris, t. III, 1881).

SCHMIDT (I.J.). — *'Jans-blun oder der Weise und der Thor.* St. Petersburg, 1843.

TUCCI (Dr. G.). — *I Conventi del Tibet.* (Bolletino della Reale Societa Geografica Italiana, 1928, fasc. 11-12).

— id —. *Teorie ed Esperienze dei Mistici Tibetani.* (Citta di Castello, Unione Arti Grafiche, 1931).

— id —. *Cronache della missione scientifica Tucci nel Tibet Occidentale* 1933. (Roma, Accademia d'Italia).

— id —. *La mia spedizione nel Tibet.* (Asiatica, 1940, fasc. 1).

— id —. *The validity of Tibetan historical tradition,* in *India Antiqua,* pub. en hommage à Vagel. Leyden, 1947.

— id —. *A Lhassa e oltre.* Roma, La Libreria dello Stato, 1950, 1952 ; éd. ang. : *To Lhasa and Beyond,* 1956.

TUCCI (Dr. G.) & GHERZI (E.). — *Secrets of Tibet.* London, Glascow, Blackie & Son, Ltd., 1935.

WADDEL (L.A.). — *The Buddhism of Tibet, Lamaism.* London, Allen, 1899.

YOSHIMURA (S.). — *Tibetan Buddhistology.* Fasc. 1. Kyôto, Hyakkaen, 1953.

TRIPITAKA

Réimp. de l'éd. de Pékin, sous la dir. de l'Université Otani de Kyôto et par T. Suzuki, Prés. de l'Institut de Recherches sur le Tripitaka Tibétain. Tôkyô, 151 vols. (*Bkah-hgyur* : 45 vols. ; *Bstan-hgyur* : 105 vols. ; *Index* : 1 vol.).

XV. — VIET-NAM

BEZACIER (L.). — *Le panthéon des pagodes bouddhiques du Tonkin.* (Conf. du 10 novembre 1942). Hanoï, Cahiers E.F.E.O., N° 33, 1942.

CADIÈRE (L.). — *Croyances et pratiques religieuses des Annamites.* T. I. Pub. de la Soc. de Géographie. Hanoï, 1944 ; 2e édi., *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens.* Saigon, S.E.I., 1958.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

COUÉ (A.). — *Doctrines et cérémonies religieuses du pays d'Annam.* (B.S.E.I., Saïgon, 1933, 3e trim., pp. 85-193 et pl. 230-237).

DUMOUTIER (G.). — *Le clergé et les temples bouddhiques au Tonkin.* (R.I., Hanoï, 1913, N° 10, pp. 443-461).

FINOT (L.). — *La religion des Chams d'après les monuments.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1901, t. I, pp. 12-33).

FLAUGERGUES (E.). — *La crémation du Chef suprême des bonzes.* (R.I., Hanoï, 1914, pp. 481 *sq.*).

GIAP (Trân-van-). — *Le Bouddhisme en Annam. Des origines au XIIIe siècle.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1932, t. XXXII, fasc. 1, pp. 191-268).

— id —. *Les empereurs d'Annam et le Bouddhisme.* (Conf. du 23 février 1942). Cahiers E.F.E.O., Hanoï, 1942, N° 30.

— id —. *Les deux sources du Bouddhisme annamite. Ses rapports avec l'Inde et la Chine.* (Conf. du 24 novembre 1942). Hanoï, Cahiers E.F.E.O., 1942, N° 33.

MASPERO (G.). — *Le royaume de Champa.* (T'oung Pao, Leyden, 1910, pp. 329 *sq.*).

MICOT (A.). — *Notes sur le Bouddhisme viêtnamien.* (La Pensée Bouddhique, Paris, 1954, vol. V, N° 4, pp. 10-13).

TAN (Trân-Ham-). — *Etude historique. La pagode de Môt Côt.* (Dân Viêt-Nam, Hanoï, 1949, N° 3, pp. 79-83).

TUE-QUANG (Tri-Siêu). — *Nguôn Sang Moi.* Saïgon, Nguôn Sang, 1955.

Traductions de Textes canoniques chinois (1) :

A-Di Đà kinh (Sukhāvatī). Traduit du texte chinois : 阿彌陀經 par Minh-Trung. Cholon, Imp. My-khoan, 1938.

Bát đại nhân giác kinh. Traduit du texte chinois : 八大人覺經. Hanoï, Hội Việt-Nam Phật-Giáo, 1949.

Bồ-tát giới kinh (Bodhisattva-bhūmi). Traduit du texte chinois : 菩薩戒經 par Doan-trung-Con. Saigon, Phật-Học Tong-Tho, 1953.

Đại trượng phu luận (Mahāpuruṣaśāstra). Traduit du texte chinois : 大丈夫論 par Thich-tri-Quang. Hué, Hội Việt-Nam Phật-Học, 1950.

Di-lạc độ thế chân kinh. Traduit du texte chinois : 彌勒度世眞經 par Vũ-Xuân-Táng. Gia-định, Thanh-Mậu, 1955.

Diệu-pháp Liên-Hoa kinh (Saddharmapuṇḍarīka-sūtra). Traduit du texte chinois : 妙法蓮華經 par Thich-Trí-Tịnh. Gia-định, Thạnh-Mậu, 1948.

Dược-sư lưu-ly quang Như-Lai Bổn nguyện công-đức kinh (Bhaiṣahyuguru-pūrvanidhānavisesavistara). Traduit du texte chinois : 藥師琉璃光如來本願功德經 par Tuệ-Nhuận. Hanoï, Hội Phật-Tử Việt-Nam, 1948.

Duy-Ma-Cật kinh (Vimalakīrti-nirdeśa). Traduit du texte chinois : 維摩諾經 par Minh-Trực. Saigon, Thiền-Tịnh Đạo-Tràng, 1951.

Duy-thức tam thập tụng luận (Trimsikāvijñāptikārikā). Traduit du texte chinois : 唯識三十頌論 par Tuệ-Nhuận. Hanoï, Hội Phật-Tử Việt-Nam, 1951.

(1) Nous devons cette importante contribution à l'obligeance de M. Mai-tho-Truyên, Président de l'Association Bouddhique du Sud Viêt-Nam, à qui nous exprimons ici notre gratitude.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. CVII. — Gayā (Inde). Buddha (IXe s.). Bronze.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Đại bát Niết-bàn (Mahāparinirvāṇa). Traduit du texte chinois : 大般涅槃經 par Tâm-Châu. Saigon, Pagode Từ-Quang, 1958.

Đại-thừa khởi tín luận (Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra). Traduit du texte chinois : 大乘起信經 par Thich-Tri-Quang. Hué, Hội Việt-Nam Phật-Học, 1949.

Địa-tạng Bồ-tát kinh. Traduit du texte chinois : 地藏菩薩經 par Doan-trung-Con. Saigon, Phật-Học Tong-Tho, 1949.

Giảo lượng số châu công-đức. Traduit du texte chinois : 校量數珠功德經 par Tâm-Châu. Saigon, Pagode Từ-Quang, 1958.

Hiếu tử kinh. Traduit du texte chinois : 孝子經 par Tâm-Châu. Saigon, Pagode Từ-Quang, 1957.

Kim-Cang Bát-Nhã Ba-la-mật-đa kinh (Vajracchedikā). Traduit du texte chinois : 金剛般若波羅蜜多經 par Ngô-Duy-Ban. Hanoï, Hội Phật-Tử Việt-Nam, 1953.

Kim-Cang chư gia [Vajracchedikā (commenté)]. Traduit du texte chinois : 金剛諸家 par Trần-Huỳnh. Gia-định, Thanh-Mậu, 1955.

Lục Tổ Đại-sư Pháp bảo đàn kinh. Traduit du texte chinois : 六祖大師法寶壇經 par Minh-Truc. Saigon, Phật-bửu-tự, 1945.

Ma-ha Chỉ quán. Traduit du texte chinois : 摩訶止觀 par Thich-Tri-Quang. Hué, Hội Việt-Nam Phật-Học, 1952.

Mộc hoạn tử kinh (Aristaka). Traduit du texte chinois : 木槵子經 par Tâm-Châu. Saigon, Pagode Từ-Quang, 1957.

Na-Tiên Tỳ-kheo kinh (Milindapañha). Trad. du texte chinois : 那先比丘經 par Doan-Trung-Con. Saigon, Phât-Hoc Tong-Tho, 1949.

Nguyên-nhân luận. Trad. du texte chinois : 原因論 par Khánh-Anh. Gia-dinh, Thanh-Mâu, 1953.

Phạm-võng kinh (Brahmājāla-sūtra). Trad. du texte chinois : 梵網經 par Lê-Phước-Bình. Gia-dinh, Thạnh-Mậu, 1951.

Phật di giáo kinh. Trad. du texte chinois : 佛遺教經 par Minh-Trung. Gia-dinh, Thanh-Mâu, 1948.

Quán Di-Lặc Bồ-tát Thượng sanh Đâu-suất thiên kinh. Traduit du texte chinois : 觀彌勒菩薩上生兜率天經 par Doàn-Trung-Con. Saigon, Phật-Học Tong-Tho, 1950.

Quán Vô Lượng thọ kinh (Amitāyus-dhyāna-sūtra). Trad. du texte chinois : 觀無量壽經 par Doàn-Trung-Con. Saigon, Phật-Học Tong-Tho, 1947.

Soạn tập bách duyên kinh (Avadānaśataka). Trad. du texte chinois : 撰集百緣經 par Doàn-Trung-Con. Saigon, Phật-Học Tong-Tho, 1950.

Tại gia cư sĩ luật. Trad. du texte chinois : 在家居士論 par Khánh-Anh. Gia-dinh, Thanh-Mâu, 1955.

Thập thiện kinh. Trad. du texte chinois : 十善經 par Tâm-Châu. Saigon, Pagode Tu-Quang, 1957.

Thập thiện nghiệp đạo kinh. Trad. du texte chinois : 十善業道經 par Thich-Trí-Thủ. Hué, Phật-Học Đường Báo-Quốc, 1950.

Thi-Ca-La-Việt lục phương lễ bái kinh (Srgālavāda-sūtra). Trad. du texte chinois : 尸迦羅越六方禮拜經 par Minh-Trung. Saigon, Imp. de l'Union, 1937.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Thủ-lăng-nghiêm kinh (Surangama-sūtra). Traduit du texte chinois : 首楞嚴經 par Bich-Liên et Liên-Tôn. Gia-dinh, Thanh-Mâu, 1953.

Tội phúc báo ứng kinh. Trad. du texte chinois : 罪福報應經 par Tâm-Châu. Saigon, Pagode Tu-Quang, 1958.

Trai kinh. Trad. du texte chinois : 齊經 par Tâm-Châu. Saigon, Pagode Tu-Quang, 1957.

Tứ thập nhị chương kinh. Trad. du texte chinois : 四十二章經 par Minh-Trung. Saigon, Imp. de l'Union, 1937.

Ưu-bà-tắc giới kinh. Trad. du texte chinois : 優婆塞戒經 par Thich-Quảng-Minh. Saigon, Revue Tu-Quang, N°s 5 à 48.

Viên Giác kinh. Trad. du texte chinois : 圓覺經 par Huyền-Cơ. Saigon, Imp. Hưng-Long, 1952.

Vị tằng hữu kinh (Adbhūtadharma-paryāya). Trad. du texte chinois : 未曾有經 par Lê-Phước-Bình. Gia-dinh, Thanh-Mâu, 1950.

Vô lượng nghĩa kinh. Trad. du texte chinois : 無量義經 par Hãi-Tịnh. Hué, Việt-Nam Phật-Học Hội, 1949.

Vô lượng thọ kinh (Amitābha-vyūha-sūtra). Trad. du texte chinois : 無量壽經 par Doàn-Trung-Con. Saigon, Phật-Học Tong-Tho, 1947.

Vô thường kinh (Anityatā-sūtra). Trad. du texte chinois : 無常經. Hanoï, Hội Việt-Nam Phật-Giáo, 1949.

Vu-lan-bồn kinh. Trad. du texte chinois : 盂蘭盆經 par Thich-Trí-Tịnh. Gia-dinh, Thanh-Mâu, 1950.

Traductions de Textes canoniques pālis (1) :

Bát-Thánh-Đạo (Ariyamagga), trad. par Hộ-Tông. Saigon, Nguyễn-văn-Của, 1942.

Chánh-Giác-Tông (Buddhavaṃsa), trad. par Bửu-Chơn (Nāga). Saigon, Nguyễn-văn-Huần, 1955.

Chú-giải Bổn-sanh kinh (Aṭṭhakathā-jātaka), trad. par Hộ-Tông. Saigon, Hiệp-Hưng, 1957.

Cư-sĩ vấn đáp (Prasnā-gīhi), trad. par Hộ-Tông. Saigon, Võ-văn-Vân, 1942.

Đại-Tứ Niệm-Xứ (Mahā-satipaṭṭhāna-sutta), trad. par Hộ-Tông. Saigon, Nguyễn-Văn-Của, 1942.

Đề-Thích vấn-đạo (Sakkapañha), trad. par Thông-Kham. Saigon, Long-Giang, 1952.

Đường đi Niết-Bàn (*Tứ-niệm-xứ*) (Satipaṭṭhāna), trad. par Hộ-Tông. Saigon, 1956.

Giáo-Hội Tăng-Già (Saṅgha), trad. par Hội Phật-Giáo Nguyên-Thủy V.N. Saigon, Nguyễn-Bá, 1958.

Hạnh-phúc-kinh (Maṅgala-sutta), trad. par la Réunion des Fidèles. Saigon, Võ-văn-Vân, 1948.

Hạnh-phúc-kinh (Maṅgala-sutta), trad. par Giới-Nghiêm. Saigon, Nguyễn-văn-Huần, 1957.

(1) Nous devons cette importante contribution à l'obligeance de M. Nguyên-van-Hiêu, Président du Groupement Bouddhique Theravâdin du Sud Viêt-Nam, à qui nous exprimons ici notre gratitude.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kinh cúng Tam-Bảo và Lịch-sử Xá-Lợi-Phật (Trayāpranāma Buddhadhātu), trad. par la Réunion des Fidèles. Saigon, Nguyễn-văn-Huấn, 1953.

Kinh Tụng (Bhāṇavāra), trad. par Tịnh-Tâm. Saigon, Đức-lưu-Phương, 1940.

Luật Xuất-Gia (Pabbajīta Vinaya), trad. par Hộ-Tông. T. I, Saigon, Nguyễn-văn-Của, 1940 ; t. II, Saigon, Trần-tr.-Cảnh, 1952.

Nền-Tảng Phật-Giáo (Hlak Buddhasāsana), trad. par Hộ-Tông, 1955.

Nghiệp-Báo (Kamma, par Nārada Mahāthera), trad. par N.T. Thiên. Gia-định, Thạnh-Mậu, 1955.

Nhân-quả liên-quan (Pāṭicca samuppāda), trad. par Bửu-Chơn (Nāga Thera). Saigon, Nguyễn-văn-Huấn, 1956.

Nhựt-Hành (*Lễ cúng Tam-Bảo và Luật Cư-sĩ tóm-tắt*) (Trayāpranāma Gīhi vinaya samkhepa), trad. par Hộ-Tông. Saigon, Hiệp-Hưng, 1957.

Niệm-Thân (Kāyagāthāsati), trad. par Bửu-Chơn (Nāga Thera). Saigon, Nguyễn-văn-Huấn, 1954.

Pháp Chánh-Định sưu-tập-pháp (Samādhi Niddesa samkhepa), trad. par Hộ-Tông, 1952.

Pháp Trích-Lục, trad. par Huỳnh-văn-Niệm. T.I, Saigon, Nguyễn-văn-Huấn, 1953 ; t. II, Phnom-Penh, Bảo-Toàn, 1953.

Pháp-Xa (Dhamma Yāna), trad. par Bửu-Chơn (Nāga Thera). Saigon, Nguyễn-văn-Huấn, 1957.

Phật nhập Niết-Bàn (Mahāparinibbāna), trad. par Thông-Kham. Saigon, Nguyễn-văn-Huấn, 1953.

Phương-pháp thực-tế về Thiền-định (Satipaṭṭhāna par Mahāsi Sayadaw), trad. par N.T. Thiên. Gia-định, Thạnh-Mậu, 1957.

Quả-báo của Sa-môn (Sāmaññaphala sutta), trad. par Bửu-Chơn (Nāga Thera). Saigon, Nguyễn-văn-Huấn, 1958

Tái-sanh (Saṃsāra par Nārada Mahāthera), trad. par N.T. Thiện. Gia-định, Thạnh-Mậu, 1956.

Thanh-Tịnh kinh-giải (Visuddhi kathā), trad. par Hộ-Tông. Saigon, Nguyễn-văn-Của, 1941.

Thập-Độ và Thất-Bửu nhà Phật (Dasa-Pāramī-Ariyadrabya), trad. par Lê-văn-Giảng. Gia-định, Thạnh-Mậu, 1947.

Tứ-Diệu-Đế (Catuâriyasacca), trad. par Tịnh-Tâm. Saigon, Nguyễn-trung-Thành, 1950.

Vi-Diệu-Pháp (Abhidhamma), trad. par Hộ-Tông. 1954.

Vô-Thường Khổ-não (*Vô-ngã*) (Anicca, Dukkha, Anattā), trad. par Hội Phật-Giáo Nguyên-Thủy V.N. Gia-định, Thạnh-Mậu, 1956.

XVI. — INDONESIE

CASPARIS (J.G. de). — *Prasasti Indonesia* (Chartes d'Indonésie). 2 vols. Bandung, 1950-1956.

GORIS (Dr. R.). — *Prasasti Bali* (Chartes de Bali). 2 fasc. Bandung, 1954.

GORIS (Dr. R.) & DRONKERS (P.L.). — *Bali Cults and Customs*. Djakarta, Government of the Republic of Indonesia, 1952.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

HAAS (H.). — *Die Buddha-Legende Boro-Budur Java.* Leipzig, Otto Harrassowitz, 1923.

HIMANSU (B.S.). — *Spread of Buddhism in Indonesia.* (The Maha Bodhi, Calcutta, vol. LXIII, N° 2, pp. 59-65).

JOSIAS (Van° Dienst W.). — *Buddhist Work in Java and Bali.* (The Maha Bodhi, Calcutta, vol. LXII, N° 3, pp. 133-136).

KATS (J.). —*Sang Hyang Kamahayanikan.* Den Haag, 1910.

KROM (N.J.). — *De Levensgèschiedenis van den Buddha op Barabudur.* Den Haag, 1926.

KROM (N.J.) & VAN ERP (Th.). — *Beschrijving van Barabudur.* (Description du Barabudur). 1920-1931 et 3 portefeuilles de reproductions photographiques.

XVII. — INDOCHINE

AUBOYER (J.). — *Les religions de l'Indochine et de l'Insulinde,* in *Histoire générale des Religions* de Maxime Gorce et Raoul Mortier, vol. IV. Paris, 1947, pp. 385-433.

CŒDÈS (G.). — *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie.* Paris, E. de Boccard, 1948.

DUPONT (P.). — *La propagation du Bouddhisme indien en Indochine occidentale.* (B.S.E.I., Saïgon, t. XVIII, 1943, N° 1-2, pp. 93-105).

ISNARD (Dr.). — *Esquisse des principales sectes du Bouddhisme en Extrême-Orient.* (E.A., Saïgon, N° 7, Mai 1925, pp. 229-230 ; N° 8, Juin 1925 ; pp. 259-260 ; N° 9, Juillet 1925, pp. 281-290).

MIGOT (A.). — *Le Bouddhisme en Indochine. Pénétration, développement, diverses formes actuelles.* (B.S.E.I., Saïgon, Nouvelle Série, t. XXI, 1946, 2e sem. pp. 23-38).

MILLOUÉ (L. de). — *L'introduction du mysticisme dans le Bouddhisme vers le V° sècle de notre ère. Son expansion dans l'Extrême-Orient par le canal du Bouddhisme* (Conf. du 23 avril 1899). (A.M.G., Paris, 1898-1899, pp. 173-220).

SAMY. — *Histoire du Bouddhisme en Indochine.* (R.I., Hanoï, 1921, 2e sem. pp. 77-92).

XVIII. — BIRMANIE

ANANDA MAITREYA (Bikkhu) (Alan Bennett). — *The Religion of Burma and Other Papers.* Madras, Thesophical Publishing House, 1929.

BODE (M.H.). — *The Pali Literature of Burma.* (Prize Publication Fund, vol. II). London, R.A.S., 1909.

ENRIQUEZ (C.M.D.). — *Shwe Zet Daw.* (J.B.R.S., Rangoon, vol. XI, 1921, pp. 62-65).

FINOT (L.). — *Un nouveau document sur le bouddhisme birman.* (J.A., Juillet-Août 1912, pp. 121-136).

— id —. *Le plus ancien témoignage sur l'existence du canon pâli en Birmanie.* (J.A., Paris, Juillet-Août 1913, pp. 193-195).

— id —. *Bouddhisme birman.* (Extrait du J.A.). Paris, Imprimerie Nationale, 1921.

FORCHHAMMER (E.). — *Report on the Pali Literature of Burma.* Calcutta, Government of India Publication, 1897.

MODI (J.J.). — *The Monastic Institution of Burma and Its Phongys. The Buddhist Priests.* (Jour. of the Anthropological Society of Bombay. Bombay, 1922, vol. XII, pp. 458-477).

Pl. CVIII. — PULKULSAN (Corée). « Pagode aux Mille Trésors ». Statues de la série dite « des transformations du Buddha » (VIIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

PAW U (R.). — *The Buddhist Priesthood in Burmese Society.* New York, Columbia University, Department of Sociology, 1948. n.p.

PURSER (W.B.) & SAUNDERS (K.J.). — *Modern Buddhism in Burma.* Rangoon, Christian Literature Society (Burma Branch), 1914.

— id —. *Vital Forces of Southern Buddhism in Burma.* (International Review of Missions, Edimburgh, 1915).

RAY (N.R.). — *An Introduction to the Study of Theravada Buddhism in Burma.* Calcutta, Calcutta University, 1946.

Report of the Committee Appointed to Consider and Report Upon Buddhist Religious Instruction for Buddhist Pupils in Vernacular Law Schools Under Buddhist Management, 1928-29. Rangoon, Government Printing and Stationery, 1931.

SARASWATI (S.K.). — *Temples at Pagan.* (Journal of the Greater India Society, Calcutta, 1942, vol. IX, pp. 5-28).

— id —. *Abeyadana and Patothamya. Two Interesting Temples at Pagan.* (Journal of the Greater India Society, Calcutta, 1943, vol. X, pp. 145-153).

SAUNG (P.). — *The Myat-saw-nyinaung Pagodas.* (J.B.R.S., Rangoon, 1925, vol. XV, pp. 76-80).

SCOTT (Sir J.G.). — *The Burman, His Life and Notions.* London, Macmillan & Co., Ltd., 1882, 1896, 1910.

SONI (R.L.). — *A Cultural Study of the Burmese Era.* (Indo-Burmese Cultural Research Series Nr. 1). Mandalay, The Institute of Buddhist Culture, 1955.

UNION BUDDHA SASANA COUNCIL. — *Report on the Situation of Buddhism in Burma.* Rangoon, Union Buddha Sasana Council, 1954.

— id —. *Report on the Situation of Buddhism in Burma. Since January* 1955 *C.E.* Rangoon, Union Buddha Sasana Council, 1956.

WALES (H.G.Q.). — *Anuruddha and the Thaton Tradition.* (J.R.A.S., London, 1947, pp. 152-156).

TIPITAKA

Ed. en caractères birmans (en cours). Rangoon.

XIX. — CAMBODGE

ANONYME. — *L'œuvre de l'Institut d'études bouddhiques au Cambodge, en Cochinchine et au Laos.* (Cahiers E.F.E.O., Hanoï, 1943, sup. C, pp. 3-6).

BAGCHI (P.C.). — *On Some Tantrik Texts Studied in Ancient Kambuja.* (The Indian Historical Quarterly, Calcutta, Dec., 1929, vol. V, N° 4, pp. 754-769).

CHATTERJI (M.B.R.). — *Tantrism in Cambodia, Sumatra and Java.* (Modern Review, Jan. 1930, pp. 80 *sq.*).

CHŒUM (Y.). — *Le rôle du Bouddhisme dans la vie sociale du Cambodge.* (Revue Illustrée Khmère, Phnom-Penh, Juillet 1953, N° 3, pp. 40-43).

DAUPHIN-MEUNIER (A.). — *Les forces religieuses au Cambodge.* 1. — *Le Bouddhisme in Le Cambodge.* (Les Etudes Américaines, Paris, 1955, t. IX, Cahier LIII).

LECLÈRE (A.). — *Le Bouddhisme au Cambodge.* Paris, Leroux, 1899.

— id —. *Les livres sacrés du Cambodge.* (A.M.G., Bibliothèque d'Etudes, Paris, 1906).

MAILLE (Dr. M.). — *Le Bouddhisme khmèr.* (Pensée Bouddhique, Paris, 1947, vol. V, N° 11, pp. 7-12).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

MARCHAL (H.). — *Symbolisme des temples hindous et khmèrs.* (F.-A., Saïgon, 1955, vol. XII, N° 114-115, pp. 339-344).

MARTINI (F.). — *Le bonze cambodgien.* (F.-A., Saïgon, 1955, vol. XII, N° 114-115, pp. 407-415).

— id —. *Organisation du clergé bouddhique au Cambodge.* (F.-A., Saïgon, 1955, vol. XII, N° 114-115, pp. 416-424).

MUS (P.). — *Angkor in the Time of Jayavarman VII.* London, 1937.

TIPITAKA

Ed. en caractères cambodgiens (avec traduction cambodgienne en regard) (en cours). Phnom-Penh, Institut Bouddhique.

XX. — CEYLAN

ADIKARAM (F.W.). — *Early History of Buddhism in Ceylon. Or « State of Buddhism in Ceylon as Revealed by The Pâli Commentaries of the* 5th *Century A.D. ».* Migoda (Ceylon), D.S. Puswella, 1946.

ARIYAPALA (M.B.). — *Society in Mediaeval Ceylon. The State of Society in Ceylon as depicted in the Saddharma-ratnâvaliya and other Literature of the Thirteenth Century.* Colombo & Kandy, K.V.G. De Silva, 1956.

BAREAU (A.). — *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan.* (Pub. de l'Institut Français d'Indologie N° 10). Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1957.

BUDDHARAKHITA THERO (S.). — *Syamupadasampada. The Adoption of Siamese Order of Priesthood in Ceylon, Saka era* 1675 (*A.D.* 1751). 1914.

GODAKUMBURA (C.E.). — *Shinhalese Literature.* Colombo, The Colombo Apothecaries & Co., Ltd., 1955.

HARDY (R. Spence). — *A Manual of Buddhism.* London, Williams & Norgate, 1853.

— id —. *Eastern Monachism.* London, Williams & Norgate, 1860.

HARISCHANDRA (B.W.). — *The Sacred City of Anuradhapura.* Colombo, 1908.

HOCART (A.M.). — *The Temple of the Tooth in Kandy.* (Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon, vol. IV). London, Luzac & Co., 1931.

KANNANGARA (C.W.W.). — *Cultural Achievements of the Sinhalese.* Calcutta, Sree Bhabani Churn Law Art Collection, 1947.

LAW (B.C.). — *The Legend of the Topes* (Thûpavamsa). (B.I. Nr. 1553, New Series). Calcutta, R.A.S. of Bengal, 1945.

LUDOWIK (E.F.C.). — *L'Empreinte sacrée du Bouddha.* Paris, Plon, 1958.

MITTON (G.E.). — *The Lost Cities of Ceylon.* London, J. Murray, 1916.

PERERA (L.H.) & RATNASABAPATHY (M.). — *Ceylon and Indian History. From Early Times to* 1505 *A.D.* Colombo, W.M.A. Wahid & Bros, 1951, 1954.

RAHULA (Bhikkhu W.). — *Some Aspects of the Early History of Buddhism in Ceylon.* Thèse soutenue devant l'Université de Ceylan, 1950, 416 pp. n.p.

RAHULA (Dr. W.). — *History of Buddhism in Ceylon.* Colombo, Gunasena.

SASTRI (K.A.N.). — *South India and Ceylon,* in *Age of the Nandas and Mauryas.* Banaras, The Bharatiya Ithihas Parishad, 1952.

SENAVERATNE (J.M.). — *The Story of the Sinhalese from the Most Ancient Times.* Colombo, The Times of Ceylon, Ltd., 1923.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

TURNOUR (G.). — *An Epitome of the History of Ceylon. Compiled from Native Annals and The First Twenty Chapters of the Mahâvamso.* (Texte pâli romanisé). Colombo, Cotta Church Mission Press, 1823, 1836.

WICKRAMASINGHE (M.). — *Sinhalese Literature.* Colombo, M.D. Gunasena & Co., Ltd., 1949.

— id —. *Aspects of Sinhalese Culture.* Mount Lavina, Ceylon.

TIPITAKA

Ed. en caractères singhalais (en cours). Colombo.

XXI. — INDE

DUTT (N.) & BAJPAI (K.D.). — *Development of Buddhism in Uttar Pradesh.* Lucknow, 1956.

FICK (R.). — *Social Organisation in North-East India in Buddha's Time.* Trad. de l'allemand par Sisir Kumar Maitra. Calcutta, Calcutta University Press, 1920.

GROUSSET (R.). — *L'Inde. Les Civilisations de l'Orient.* Ed. d'Histoire et d'Art, Paris, Plon, 1949.

KANAKURA (E.). — *Religious History of Mediaeval India.* (Indo Chûsei Seishin-shi). Tôkyô, Iwanami, 1949. (*en jap.*).

KEITH (A.B.). — *Buddhist Philosophy in India and Ceylon.* Oxford, Clarendon Press, 1923.

KERN (J.H.C.). — *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien.* 2 vols. Leipzig, Otto Schulze, 1882. Trad. frse : *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde,* par G. Huet. 2 vols. (A.M.G., Paris, 1901, 1903).

— id —. *Manual of Indian Buddhism.* (Grundriss der Indo-Arischen Philologie Und Altertumskunde). Strassburg, Karl J. Trübner, 1896.

LA VALLÉE POUSSIN (L. de). — *Bouddhisme et Religions de l'Inde.* Paris, Beauchesne, 1912.

— id —. *L'Inde au temps des Maurya et des Barbares Grecs, Scythes, Parthes et Yuetchi.* Paris, de Boccard, 1924, 1930.

LAW (B.C.). — *India As Described in Early Texts of Buddhism and Jainism.* London, Luzac & Co., 1941.

LÉVI (S.). — *L'Inde et le monde.* Paris, Champion, 1926.

— id —. *L'Inde civilisatrice.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1938.

MAJUMDAR (R.C.), RAYCHAUDHURI (H.D.) & DATTA (K.). — *An Advanced History of India.* London, Macmillan & Co., Ltd., 1950).

MASSON-OURSEL (P.), WILLMAN-GRABOWSKA (H. de) & STERN (P.). — *L'Inde antique et la civilisation indienne.* Paris, Albin Michel, « Evolution de l'Humanité », 1933.

MOOKERJI (R.K.). — *Asoka.* (Gaekwad Lectures). London, Macmillan & Co., Ltd., 1928.

— id —. *Chandragupta Maurya and His Times* (Sir William Meyer Lectures). Madras, Madras University, 1943.

— id —. *Ancient Indian Education, Brahmanical and Buddhist.* London, Macmillan & Co., Ltd., 1947.

NEHRU (J.). — *The Discovery of India.* London, Meridian Books Ltd., 1st. ed. 1946, 4th ed. 1956.

PRZYLUSKI (J.). — *La légende de l'empereur Açoka.* (A.M.G., Paris, Bibliothèque d'Etudes, t. XXXII, 1923).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

RHYS DAVIDS (T.W.). — *Buddhist India.* London, Fisher Unwin, 1903.

SASTRI (H.P.) — *Discovery of Living Buddhism in Bengal ; The Modern Buddhism and Its Followers in Orissa.* Calcutta, 1911.

SASTRI (K.A.N.). — *A History of South India, from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanager.* New York, Oxford University Press, 1955.

SMITH (V.A.). — *Asoka. The Buddhist Emperor of India.* Oxford, The Clarendon Press, 1919.

SUBRAMANIAN (K.R.). — *Buddhist Remains in Andhra and the History of Andhra Between* 225 *and* 610 *A.D.* (Andhra University Series Nr. III). Madras, Diocesan Press, 1932.

WINTERNITZ (M.). — *Geschichte der Indischen Litteratur.* 3 vols. Leipzig, 1909, 1920. Trad. anglaise : *History of Indian Literature.* Calcutta, Calcutta University, 1933.

XII. — LAOS

ABHAY (T.N.). — *Le Bouddhisme lao.* (F.-A., Saïgon, 1956, t. XII, N° 118-120, pp. 917-935).

BOCK (C.). — *Le Bouddhisme au Laos.* (Bulletin de la Société Académique Indochinoise de France, 2e série, t. III, pp. 177-190).

BRODRICK (A.H.). — *Little Vehicle : Cambodia and Laos.* London, 1948.

CŒDÈS (G.). — *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1925, t. XXV, N° 1-2, pp. 1-200).

— id —. *Religions indiennes du Laos et du Cambodge,* in G. Maspero, 1929, pp. 257-273.

— id —. *La littérature laotienne en Indochine.* (*L'Indochine,* t. I, publié sous la direction de S. Lévi). Paris, 1931.

FINOT (L.). — *Recherches sur la littérature laotienne.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1917, t. XVII, fasc. 5, pp. 1-218).

LAFONT (B.) & BITARD (P.). — *Ordination de deux dignitaires bouddhiques 'Tay Lu* (B.S.E.I., Saïgon, 3e trim. 1957, 199-221).

LANH (Nguyên-van-) — *La métempsychose laotienne et une pratique qui s'y rattache : le Sou Khouan.* (Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme, Hanoï, t. V-2, 1942).

LÉVI (P.). — *Les traces de l'introduction du Bouddhisme à Luang-Prabang.* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1940, t. XL, pp. 411-424).

PATHOUMXAD (Kruong). — *Organisation du clergé bouddhique au Laos.* (F.-A., Saïgon, 1956, t. XII, N° 118-120, pp. 936-945).

PAVIE (A.). — *Recherches sur la littérature du Cambodge, du Laos et du Siam,* in *Etudes diverses,* t. I (Mission Pavie). Paris, E. Leroux, 1898.

PHIMMASONE (P.). — *L'Institut Bouddhique et l'enseignement religieux au Laos.* (F.-A., Saïgon, 1956, t. XII, N° 118-120, pp. 1107-1109).

PHOUVONG (T.). — *Initiation à la littérature laotienne.* (Cours et conf. de l'E.F.E.O., Hanoï, 1949).

XXIII. — THAILAND

ALABASTER (H.). — *The Wheel of the Law. Buddhism Illustrated from Siamese Sources by the Modern Buddhist. A life of Buddha, and An Account of the Prabat.* London, Trübner & Co., 1871.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. CIX. — Kurkihar Bihar (Inde). Buddha en abhaya mudrā (IXe s.). Bronze.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BURIBHAND (L.B.). (trad.). — *The History of Buddhism in Thailand.* Bangkok, Chetanadhara Chakrabandhu, 1955.

CŒDÈS (G.). — *Une recension pâlie des Annales d'Ayuthya,* (B.E.F.E.O., Hanoï, 1914, t. XIV, fasc. 3).

DAMRONG (Prince R.). — *Histoire du Bouddhisme au Siam.* (E.A., Saïgon, N° 13, Juillet 1927, pp. 19-28).

NOTTON (C.) (tr.). — *Annales du Siam.* 4 vols. Vol. I : *Chroniques de Suvanna Kamdeng. Suvanna K'om Kham Sinhanavati.* Paris, Paul Geuthner 1926 ; vol. II : *Chroniques de La P'un. Histoire de la dynastie Chamt'lvi.* Paris, Paul Geuthner ; vol. III : *Chroniques de Xieng Mai.* Paris, Paul Geuthner, 1932 ; vol. IV : *Légendes sur le Siam et le Cambodge.* Bangkok, Imprimerie de l'Assomption, 1939.

— id —. *The Chronicle of the Emerald Buddha.* Bangkok. The Bangkok Times Press, Ltd., 1933.

RAJADHON (Phya A.). — *Thai Literature and Swadsi Raksa.* (Thailand Culture Series, Nr. 3). Bangkok, The National Culture Institute, 1950, 1953.

— id —. *The Culture of Thailand.* (Thailand Culture Series, Nr. 1). Bangkok, The National Culture Institute, 1950, 1953.

— id —. *Phra Cedi.* (Thailand Culture Series, Nr. 7). Bangkok, The National Culture Institute, 1952, 1953.

SURIYABONGS (Dr.). — *Buddhism In Thailand.* Bangkok, Prae Bhitthaya Co., Ltd., 1955.

WALES (H.G.Q.). — *Siamese State Ceremonies. Their History and Function.* London, Bernard Quaritch, Ltd., 1931.

— id —. *An Early Buddhist Civilisation in Eastern Siam.* (J.S.S., Bangkok, 1957, vol. XLV, pt. I, pp. 42-60).

TIPITAKA

Ed. en caractères siamois. Bangkok.

XXIV. — GLOSSAIRES
LEXIQUES — DICTIONNAIRES

Glossaires et lexiques

ANDERSEN (D.). — *A Pali Reader with Notes and Glossary.* (Copenhagen, Gyldendalske Boghandel Nordist Forlag). London, Luzac & Co., Leipzig, O. Harrassowitz, 1917.

— id —. *A Pali Glossary* (Copenhagen, Gyldendalske Boghandel Nordist Forlag). Leipzig, O. Harrassowitz, 1904, 1905.

BAGCHI (P.C.). — *Deux Lexiques Sanskrit-Chinois : Fan Yu Tsa Ming de Li Yen et Fan Yu Ts'ien Tseu Wen de Yi-Tsing.* Sino-Indica, Publ. de l'Université de Calcutta, t. I, 1929 : t. II, 1937.

BUDDHISTISCHE TRIGLOTTE. — *Sanskrit-Tibetisch-Mongolisches Worterzeichniss.* (Gedruckt mit den aus dem Nachlass des Barons Schilling von Canstadt stammenden Holztafeln und mit einem kurzen Vorwort versehen von A. Schiefner). St.-Petersburg, 1859.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

DENISON ROSS (E.) & VIDYABHUSANA (S.C.). — *Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary, Being an Edition and Translation of the Mahavyutpatti by Alexander Csoma de Koros*, pts. 1-2 (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, vol. IV, Nrs. 1 & 2), 1910, 1916.

RAHDER. — *Glossary of the Sanskrit, Tibetan, Mongolian and Chinese Versions of the Dasabhûmikasûtra* (Buddhica, série 2, t. 1). Paris, Paul Geuthner, 1928.

Dictionnaires

CHILDERS (R.C.). — *Dictionary of the Pali Language*. London, Trübner, 1875.

DAS (S.C.). — *A Tibetan-English Dictionary*. Calcutta, 1902.

DESGODINS. — *Dictionnaire Tibétain-Latin-Français*. Hong-Kong, Impr. Missions Etrangères, 1902.

EDGERTON (F.). — *Buddhist Hybrid Sanskit Grammar and Dictionary*. 2 vols. New Haven, Yale University Press, 1953.

EITEL (E.J.). — *Handbook of Chinese Buddhism being a Sanskrit-Chinese Dictionary*. 2d ed., Hong Kong, 1888.

GIRAUDEAU (Mgr.) & GORE (P.-F.). — *Dictionnaire Français-Tibétain*. Paris, 1956.

HACKMANN. — *Erklarendes Worterbuch zum Chinesischen Buddhismus*. Leyden, E.J. Brill, 1951.

HOBOGIRIN. — *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*. Publié sous le haut patronage de l'Académie Impériale du Japon et sous la direction de S. Lévi et J. Takakusu, rédacteur-en-chef Paul Demiéville. Fasc. 1-3 et annexe (Tables du Taisho Issaikyo). 4 vols. Tôkyô, 1929-37.

JASCHKE (H.A.). — *A Tibetan-English Dictionary*. London, 1881.

NYANATILOKA MAHATHERA. — *Buddhist Dictionary*. Manual of Buddhist Terms and Doctrines. (Island Hermitage Publication Nr. 1). Colombo, Frewin & Co., Ltd., 1950.

RHYS DAVIDS (T. W.) & STEDE (W.). — *Pali-English Dictionary*. 8 fasc. Chipstead, 1925.

SOOTHILL (W.E.) & HODOUS (L.). — *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms (With Sanskrit and English equivalents and a Sanskrit-Pali Index)*. London, Kegan Paul, 1937.

TRENCKNER (V.). — *A Critical Pali Dictionary*. Copenhagen, 1924-1948.

XXV. — BIBLIOGRAPHIES

Annual Bibliography of Indian Archaeology for the Year 1926. Dressé par l'Institut Kern de Leyde. Dernier tome paru : vol. XVI (1948-1953). Leyden, E.J. Brill Ltd., 1958.

Annual Bibliography of Indian History and Indology. Dressé par B.A. Fernandes. Bombay, Bombay Historical Society, 1938.

BACOT (J). — *La collection Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l'Institut*. (J.A., Oct.-Déc., 1924).

BAGCHI (P.C.). — *A Bibliography of Dr. P.C. Bagchi's Works*. Dressé par Lilamajundar. Santiniketan, Visva Bharati Alumni Association, 1956.

BANDO (S.). — *A Bibliography on Japanese Buddhism*. Tôkyô, Cultural Interchange Institute for Buddhists.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

BARNETT (L.). — *A Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pali and Prakrit Books in the Library of the British Museum, Acquired During the Years* 1892-1928. London, 1908-1928.

BENDALL (C.). — *Catalogue of Sanskrit, Pali and Prakrit Books in the British Museum, Acquired During the Years* 1876-1892. London, 1893.

Bibliographie bouddhique, sous la direction de J. Przyluski, puis de Marcelle Lalou. Paris, Geuthner, t. I-III, 1928-1931 ; A. Maisonneuve, t. IV-XXVII, 1931-1954.

Bibliographie sommaire des ouvrages d'orientalisme en langue japonaise, parus entre 1938 *et* 1950. (Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, Tôkyô, Nouvelle Série, t. I, 1951.).

CORDIER (H.). — *Bibliotheca Indosinica.* (Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à la Péninsule indochinoise). 4 vols. Paris, Imprimerie Nationale, 1912, 1913, 1914, 1915 ; Index, Paris, Leroux, 1932.

CORDIER (P.). — *Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale.* Index du Btsan-hgyur). 2 vols. Paris, 1915.

COURANT (M.). — *Catalogue des livres chinois, coréens et japonais, etc...* 8 fasc. Paris, Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, 1902-1910.

EDMUNDS (A.J.). — *A Buddhist Bibliography.* (J.P.T.S., London, 1902-1903).

EMBREE (J.F.) & DOTSON (L.O.). — *Bibliography of the Peoples and Cultures of Mainland Southeast Asia.* New Haven, 1950.

GARD (Dr. R.A.). — *A Bibliography for the Study of Buddhism in Ceylon in Western Languages.* Berkeley (Cal.), 1957.

— id —. *A Bibliography for the Study of Buddhism in Burma in Western Languages.* Tôkyô, 1957.

— id —. *A Bibliography for the Study of Buddhism in Thailand in Western Languages,* s.d.

GASPADONE (E.). — *Bibliographie annamite.* (Introduction [Vie de Lê-Qui-Dôn, ses œuvres ; Phan-Huy-Chu] — Gouvernement — Histoire — Littérature — Légendes — Confucéisme — Bouddhisme, traités divers — Index.) (B.E.F.E.O., Hanoï, 1934, t. XXXIV, fasc. 1, pp. 1-173).

HELD (H.L.). — *Deutsche Bibliographie des Buddhismus.* München & Leipzig, Hans Sachs Verlag, 1916.

Indochina. — A Bibliography of the Land and People. Washington, The Library of Congress, 1950.

Indochina. — Selected List of References. Widener Library, Cambridge (Mass.), Harvard University.

INSTITUT BOUDDHIQUE.— *Bibliographie des ouvrages en langues occidentales sur le Bouddhisme existant à la Bibliothèque de l'Institut Bouddhique.* Phnom-Penh, 1953, n.p.

International Bibliography for the History of Religions. (Bibliographie internationale de l'Histoire des Religions), sous la direction de C.G. Bleeker, 1952-1954, 1953-1955.

Inventaire alphabétique de la Bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Fonds européen). Hanoï, E.F.E.O., vol. I, 1916, vol. II, 1917.

KÈNE (T.). — *Bibliographie du Laos.* Vientiane, Ministère de l'Education Nationale du Laos. Edition du Comité Littéraire, s.d.

LALOU (M.). — *Répertoire du Tanjur.* Paris, Bibliothèque Nationale, 1933.

Livres sur le Bouddhisme. Catalogue des ouvrages exposés au Toyo Bunko à l'occasion de la 14e célébration du Dai-zo-é, le 2 décembre 1928.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

MARCH (A.). — *A Buddhist Bibliography* (& supplement). London, Buddhist Lodge, 1935. (Complète la *Bibliographie Bouddhique* (de M. Lalou) pour la période antérieure à 1928).

MIYAZAKI (E.). — *Study of Shin Buddhist Bibliography*. (Shinshû-shoski-gaku no Kenkyû). Kyôto, Bunshôdô, 1949.

PETZOLD (B.). — *Wissenshaftliche Neuerscheinungen in Japan. Bibliographie des Buddhismus*. Tôkyô, 1931.

Southern Asia. An Annotated Bibliography of Selected Reference Sources. Washington, The Library of Congress, 1952.

Southern Asia Publications in Western Languages. A Quarterly Accessions List. Washington, The Library of Congress, Division of Orientalia, vol. I, January, 1952. Publication en cours.

XXVI. — CATALOGUES DE MANUSCRITS

BEAL (S.). — *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*. London, Trübner & Co., 1871.

BENDALL (C.). — *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library*. Cambridge, 1883.

— id —. *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum*. London, 1902.

CABATON (A.). — *Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pâlis dans la Bibliothèque Nationale*. Fasc. 1, *Manuscrits sanscrits*. Paris, 1907 ; fasc. 2, *Manuscrits pâlis*, 1908 ; fasc. 3, *Manuscrits indiens, indo-chinois et malayo-polynésiens*, 1912.

COWELL (E.) & EGGELING (J.). — *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts of the Royal Asiatic Society*. (Hodgson Collection). (J.R.A.S., London, 1876).

EGGELING (J.). — *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office*. London, 1899.

FILLIOZAT (J.). — *Bibliothèque Nationale, Catalogue du fonds sanskrit*. Fasc. 1. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1941.

— id —. *Catalogue des manuscrits sanskrits et tibétains de la Société Asiatique*. (J.A., Paris, 1942).

HUNTER (W.). — *Catalogue of Sanskrit Manuscripts by Hodgson*. London, Trübner & Co., 1881.

KÈNE (T.). — *Catalogue des manuscrits de la littérature du Laos*. Vientiane, Ministère de l'Education Nationale, Edition du Comité Littéraire, 1938.

KYÔTO UNIVERSITY. — *Catalogue of Sanskrit Manuscripts*.

LALOU (M.). — *La version tibétaine de Ratnakuta*. (J.A., Oct.-Déc., 1927).

— id —. *La version tibétaine du Prajnâpâramitâ*. (J.A., Juil-Sept., 1929).

— id —. *Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale. Les Mdoman*. Paris, Geuthner, 1931.

— id —. *Inventaire des Mss. tibétains de Touen-huang conservés à la Bibliothèque Nationale (fonds Pelliot Tibétain* n° 1-849). 2 vols. Paris, 1939, 1947.

LIBRARY OF THE OTANI DAIGAKU KYÔTO. — *A Comparative Analytic Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka edited in Peking during the K'anghi Era, and at present kept in the Library of the Otani Daigaku Kyôto*. Kyôto, 1930-1932.

MEISEZAHI (R.O.). — *Die Tibetischen Handschriften und Drucke des Linden-Museums in Stuttgart*. Tribus, Zeitschrift für Ethnologie... Neue Folge, 7, 1957.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Pl. CX. — Kyongju (Corée). Kwannon (début VIIe s.).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

OLDENBERG (H.). — *Catalogue of Pali MSS in the Indian Office Library*. London, P.T.S., 1882.

REICHELT (H.). — *Die Soghdischen Handchriftenreste des Britischen Museums*. Heidelberg, 1928.

SASTRI (H.). — *A Catalogue of Palm-Leaf and Selected Paper Manuscripts Belonging to the Durbar Library, Nepal*. Calcutta, 1905.

— id —. *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection Under the Care of the Asiatic Society of Bengal*. Vol. I, Buddhist Manuscripts. Calcutta, 1917.

TAISHO UNIVERSITY. — *Buddhist Manuscripts of the Bir Library*. (Taishô Daigaku Kenkyû Kiyô, Tôkyô, Nrs. 40 & 41).

THOMAS (F.W.). — *Catalogue of the Sanskrit and Prâkrit Manuscripts in the Library of the India Office*. Vol. II, *Brahmanical and Jaina Manuscripts* by A.B. Keith, *With a Supplement for Buddhist manuscripts* by F.W. Thomas. Oxford, 1935.

TÔHOKU IMPERIAL UNIVERSITY. — *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*. Sendai, Tôhoku Imperial University, 1934.

VOROBIEVA-DESSIATOVSKALA (M.). — *Les manuscrits bouddhiques en pâli et en sanscrit dans les collections de Léningrad*. Phnom-Penh, Service de Presse de l'Ambassade de l'U.R.S.S. au Cambodge. s.d.

YOSHIMURA (S.). — *The Denkar-Ma, An Oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*. Kyôto, Ryûkoku University, 1950.

XXVII. — DIVERS

Buddhist Shrines in India. — Delhi, The Publication Division, Ministry of Information & Broadcasting, Government of India, 1951.

COHN (W.). — *Buddha in der Kunst des Ostens*. Leipzig, Verlag Klinkhardt & Biermann, 1921.

FRÉDÉRIC (L.). — *Dans les pas du Bouddha*, avec une préf. de J. Filliozat. Paris, Hachette, 1957 (*Album*).

LINGAT (R.). — *Le Culte du Bouddha d'émeraude*. (J.S.S., Bangkok, 1934, vol. 27, pt. 1).

LUBAC (H. de). — *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*. Paris, Editions Montaigne, 1952.

MIGOT (Dr. A.). — *Un grand disciple du Bouddha : Sariputra. Son rôle dans l'histoire du Bouddhisme et dans le développement de l'Abhidharma*. (B.E.F.E.O., Hanoï, 1946, t. XLVI, fasc. II, pp. 405-554).

— id —. *Caravane vers Bouddha*. Paris, Amiot-Dumont, 1954.

MONOD-HERZEN (M.G.). — *Quelques applications du Bouddhisme à la vie moderne*. (Introduction aux études bouddhiques). Hanoï, 1953.

MOOKERJI (R.). — *Local Government in Ancient India* (Mysore University Studies, Historical Series Nr. 1). Oxford, Clarendon Press, 1919, 1920.

NANADICCA MAHA THERA (Ven. U.). — *The Thirty-Eight Blessings for World's Peace. With the Pali Text, Translations, Notes, Word for Word Meaning of Maha Mangala Sutta and Appendices*. Rangoon, Rangoon Gazette, Ltd., 1955.

MALALASEKERA (G.P.) & JAYATILLEKE (K.N.). — *Le Bouddhisme et la question raciale*. Paris, Unesco, 1958.

Mémorial Sylvain Lévi. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ONO (S.). — *A Study of Buddhist Sociological and Economic Theory.* (Bukkyô Shakai-Keizai Gakusetsu no Kenkyû). Tôkyô, Yûhikaku, 1956.

Pilgrimage to Sanchi, Story of Enshrinement of Buddhist Relics. — New Delhi, Current Affairs Publications, Government of India, 1953.

Places of Buddhist Interest. — Delhi, The Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1956.

QUIGLY (E.P.). — *Some Observations on Libraries, Manuscripts and Books of Burma from the* 3rd *Century A.D. to* 1886. London, 1957.

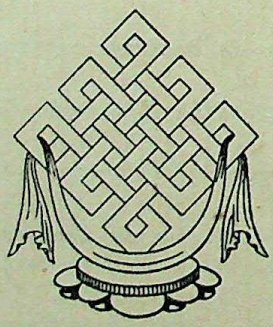
Sanctuaires bouddhiques de l'Inde. — Delhi, Services des Publications, Ministère de l'Information et de la Radiodiffusion du Gouvernement de l'Inde, 1957.

SUBASINHA (D.J.). (trad.). — *Buddhist Rules for the Laity* (Translation of the Sigâlôwâda and Vyaggapajja Suttas). Madras, Thompson & Co., 1908.

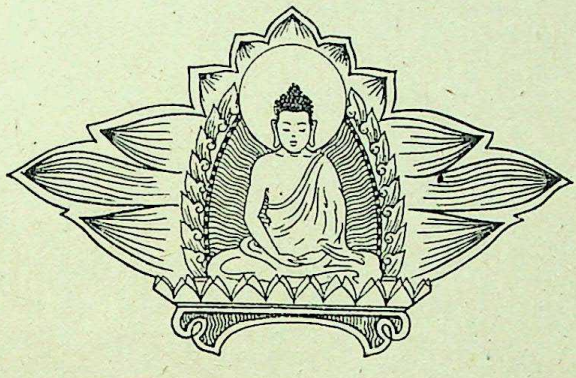
USASIA (D.). — *Moral Renovation Through Sound Education, or The Buddha's Vipassana (Being The Royal Road to Universal Peace).* Rangoon, U Tun Hla Aung, 1954.

VAJIRANANA (Prince). — *The Buddhist Attitude Toward National Defence and Administration.* Bangkok, 1916.

X. — *Buddhism in Pakistan* by a Pakistani Buddhist. Karachi, Pakistan Publications, s.d.



CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Outre l'édition ordinaire de ce numéro spécial

PRÉSENCE DU BOUDDHISME

il a été tiré

cent exemplaires hors-commerce sur Japon à la main
sous emboîtage
avec une estampe originale sur soie
numérotés de I à C
réservés aux collaborateurs

cinq cent-cinquante exemplaires sur Alfa Mousse Navarre
numérotés de 1 à 550
et deux cent-cinquante exemplaires sur Blanc surfin japonais
numérotés de 551 à 800 sous couverture spéciale
avec une estampe originale sur papier à la main
réservés aux souscripteurs

constituant l'édition originale.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh